



М.Н.Вольф

КЛАССИЧЕСКИЙ КАЛАМ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА
НОВОСИБИРСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
КАФЕДРА ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

М. Н. Вольф

КЛАССИЧЕСКИЙ КАЛАМ

Учебное пособие

Новосибирск

2021

УДК 1(091)

ББК 87.3

В72

Рецензент
доктор философских наук, профессор
В. П. Горан

В 72

Вольф М.Н. **Классический калам:** учебное пособие. — Новосибирск :
ООО "Офсет ТМ", 2021. — 264 с.

ISBN 978-5-85957-179-6

Калам — первое направление в арабо-мусульманской философии, с характерным для него рационалистическим подходом к решению основных теологических и философских проблем. В учебном пособии рассматриваются основные проблемы и способы их решений в мутазилитском, шиитском и ашаритском каламе. Особое внимание уделяется проблемам божественных атрибутов, извечности или сотворенности Корана, сотворения мира, атомарной структуры мира, причинности и свободы воли. Значимое место уделено ал-Ашари и его оппонентам, ал-Газали и его философии, в частности, его формулировке космологического аргумента, а также аш-Шахрастани как представителю исмаилитского (шиитского) калама. Отдельно обсуждаются атомистическая теория и оригинальная каламская теория присвоения.

Книга предназначена для студентов философских факультетов, преподавателей истории философии, а также рекомендована для всех интересующихся историей ислама, становлением его мировоззренческих и теологических оснований, исламскими корнями западно-европейской схоластики.

УДК 1(091)

ББК 87.3

ISBN 978-5-85957-179-6

© М. Н. Вольф, 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ГЛАВА I. СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ КАЛАМА	8
§ 1. Калам: история его возникновения и развития	8
§ 2. Становление философско-богословской проблематика калама	13
ГЛАВА II. ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА КАЛАМА	26
§ 1. Метод и общая типизация проблем калама, пять «основ» мутазилитского калама	26
§ 2. Рациональность как основание мутазилитского калама	32
§ 3. Основные философско-теологические проблемы калама. Мутазилитский калам как учение о единстве и справедливости	35
ГЛАВА III. ВЗГЛЯДЫ МУТАЗИЛИТОВ	55
§ 1. Васил ибн Ата (700–749 гг.)	55
§ 2. Ал-Аллаф	56
§ 3. Ан-Наззам	58
§ 5. Муаммар	64
§ 6. Ал-Нумахи	65
§ 7. Ал-Джахиз	66
§ 9. Абу Хашим	68
§ 10. Переход к ашаритскому каламу	69
ГЛАВА IV. АШ-ШАХРАСТАНИ И ШИИТСКИЙ КАЛАМ	72
§ 1. Аш-Шахрастани и его «Книга о религиях и сектах» как основной источник о каламе	72
§ 2. Шиитский калам и батиниты	84
ГЛАВА V. АШАРИЗМ И КОНТЕКСТ ЕГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ	92
§ 1. Неблагоприятные для мутазилитов условия. Оппозиционные учения: ханбалиты и захириты	92
§ 2. Ал-Тахави (Египет) и Абу Ханифа	94
§ 3. Ал-Матуриди (Самарканд)	103
§ 4. Захиризм	114
§ 5. Жизнь и труды ал-Ашари	121
ГЛАВА V. АШАРИТСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И МЕТАФИЗИКА	126
§ 1. Общая характеристика ашаритской теологии	126
§ 2. Основные положения ашаритской теологии	128
§ 3. Ашаритская метафизика	139
ГЛАВА VI. РАЗВИТИЕ АШАРИЗМА. ПОЗДНИЕ АШАРИТЫ	145
§ 1. Ал-Бакиллани	145
§ 2. Ашариты Нишапура	150
§ 3. Ал-Газали	152

ГЛАВА VII. КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ КАЛАМА	166
§ 1. Что такое «космологический аргумент» и особенности космологического аргумента калама	166
§ 2. Космологический аргумент калама у ал-Газали	175
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	184
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	186
ПРИЛОЖЕНИЕ. Г. О. ВОЛЬФСОН. ФИЛОСОФИЯ КАЛАМА (ИЗБРАННЫЕ ГЛАВЫ) (перевод М.Н. Вольф)	189
АТОМИЗМ	191
I. ПОДТВЕРЖДЕНИЕ АТОМИЗМА	191
1. Происхождение атомизма в каламе	191
2. Неизвестный фрагмент Псевдо-Демокрита и непротяженность атомов в каламе	195
3. Греческие описания атомов как они отражены в атомизме калама ...	205
II. Опровержение атомизма и теории скрытого предсуществования (<i>kumūn</i>) и прыжка (<i>al-tafrāh</i>)	212
ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ И СВОБОДА ВОЛИ	229
5. Свободная воля и божественное могущество: теория присвоения (<i>kasb</i> ; <i>iktisāb</i>)	229
а. Доашаритские теории присвоения	229
b. Присвоение у Ашари, Бакиллани и Джувайни.	244
c. Присвоение у Газали.	255

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данное пособие представляет собой доработанную версию, с изменениями, объединяющую два наших учебных пособия «Средневековая арабская философия: мутазилитский калам» (Новосибирск, Новосибирский государственный университет, 2005) и «Средневековая арабская философия: ашаритский калам» (Новосибирск, Новосибирский государственный университет, 2008). Когда эти первые наши пособия выходили в свет, на русском языке почти отсутствовала литература, посвященная каламу, и в целом, учебных материалов, посвященных средневековой арабской философии было крайне мало. Советская история философии избегала обсуждать на страницах вузовских учебников иные направления кроме *фальсафы* (восточного перипатетизма), особенно это касалось тех направлений, в которых преобладала теологическая проблематика, в том числе калам.

К концу века ситуация стала меняться, начали появляться переводные издания хорошо известных работ, таких как «Введение в классическую исламскую философию» О. Лимэна (Москва, Весь мир, 2007), «История исламской философии» А. Корбена (М.: Прогресс-Традиция, 2010), учебные пособия отечественных авторов, например «История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность» Е.А. Фроловой (М., 2006). Однако и они уделяли внимание «более философским» направлениям в философии ислама. Наконец сегодня мы можем сказать, что на русском языке имеется достаточное количество учебной и научной литературы по арабской философии: с 2010 г. издается (единственный в стране) специализированный журнал-ежегодник по арабо-мусульманской философии «Ишрак»¹. Усилиями академика А.В. Смирнова создан масштабный Интернет-ресурс, посвященный арабской философии, переводам и исследованиям источников, учебникам и учебным материалам по арабской философии², издается серия книг «Философская мысль исламского мира», которая насчитывает уже около двух десятков томов переводов и исследований по арабо-мусульманской мысли³. Опубликован ряд учебников и антологий: История арабо-мусульманской философии: Антология / Под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический Проект, 2013. 267 с.; История арабо-мусульманской философии: Учебник / Под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический Проект, 2013. 255 с.; История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический проект; ООО «Садра», 2020. 623 с.

Однако по-прежнему каламу уделяется в этих текстах не так много внимания, как это направление, вероятно, заслуживает. На этом основании наши прежние пособия все еще сохраняют свою актуальность, и поэтому мы решили переиздать их с некоторыми изменениями и доработками.

¹ Сайт ежегодника: <https://iphras.ru/page51317057.htm>

² <https://smirnov.iphras.ru/win/staff/smirnov.htm>

³ Сайт серии: <https://iphras.ru/page48544341.htm>

Данное учебное пособие предназначено прежде всего для студентов философского факультета, углубленно изучающих историю философии. Курс «Средневековая арабская философия» читается на философском факультете НГУ (в настоящее время — на философском отделении ИФП НГУ) с 2003 года. За это время сложились определенные традиции изложения истории философии, включая и арабскую философию. В целом подача материала в пособии отражает те методические подходы, которые преобладают на кафедре истории философии ИФП НГУ, поэтому мы посчитали нужным сказать несколько слов о специфике нашего подхода.

С одной стороны, мы отказались от крайних европоцентристских оценок, преобладавших в советской историографии арабо-исламской философии, в соответствии с которой считалось, что арабская средневековая философия представляла собой фактически воспроизведение классической греческой философии на почве исламского мировоззрения. Этой точке зрения активно противостоял академик А. В. Смирнов, который показывал в своих работах, что греческие термины и концепции, даже будучи заимствованными в арабскую философию (или выглядящие таковыми), в отношении смысла принципиально не совпадают со своими прототипами, развиваясь «параллельно». С другой стороны, арабская философия с позиции своей рациональности гораздо ближе именно классическому греческому проблемному полю философии в смысле способов постановки и решения проблем. Именно в каламе, на наш взгляд, лежит точка расхождения классических античных принципов постановки вопросов и их решений и возникновения оригинальных арабо-исламских воззрений, унаследованных средневековой схоластикой, при этом неважно, появились они вследствие принятия и защиты классических аргументов или, напротив, явились результатом их опровержения. Все это нашло отражение в структуре пособия.

Мы отошли от традиционного способа изложения материала в регионально-хронологическом порядке и сформировали его по проблемному принципу, представив основные проблемы, базовый терминологический аппарат, в рамках которого эти проблемы формулируются, осветив отчасти контекст формирования основных философских проблем и направлений калама.

В настоящем пособии для облегчения понимания арабских имен, понятий и терминов мы предельно упростили транслитерацию: все арабские слова даны в русскоязычной транскрипции, все диакритические знаки опущены. Также из соображений сохранения легкости и простоты текста и нежелания загромождать его ссылками и примечаниями были выбраны цитаты, данные по преимуществу по тем изданиям, которые приведены в списке литературы в конце пособия (включая Интернет-источники), и поскольку большинство из них вполне доступно как в печатном, так и в электронном виде, мы выражаем надежду на то, что наши читатели обратятся к ним непосредственно, в первую очередь — к оригинальным источникам, как того и требует специализация по истории философии.

Пособие рассматривает два направления в каламе — ранний мутазилитский калам и поздний ашаритский. По сравнению с предыдущими изданиями, мы постарались учесть в нынешнем тексте особенности шиитского калама, который имеет некоторые особенности в сравнении с суннитским каламом, и также подразделяется на два внутренних этапа: калам «эпохи присутствия имамов» и калам «эпохи сокрытия». Сегодня шиитская исламская традиция все более активно дает о себе знать, выстраивает культурные и научные связи с западной наукой, и уже становится понятно, что, если согласно суннитской традиции калам завершил свое развитие как свободная рациональная дискуссия на теологические темы у ашаритов, сменившись фундаменталистской ортодоксией, то согласно шиитским философам и теологам, традиция рациональных теологических дискуссий калама не прервалась с введением догматики в ашаритском каламе, а напротив, продолжилась, сначала в рамках движения имамитов и исмаилитов, а после — в работах Насир ад-Дина Туси, благодаря которому калам совмещается с *фальсафой*, что, в свою очередь, дало возможность оформиться *философскому или рациональному каламу*, который, в свою очередь, стал частью «превознесенной мудрости», или трансцендентной философии Муллы Садр. Мы ограничились кратким обзором ранних основных шиитских *сект*, поскольку изложение развития шиитского калама от ат-Туси до философии Муллы Садр и политической идеологии Муртазы Мутаххари заслуживает отдельного издания.

Кроме того, мы включили в данное издание параграф, посвященный аш-Шахрастани и его труду «Книга о религиях и сектах». Шахрастани считается до сих пор значимым источником по каламу, но в последние десятилетия радикально изменилась его оценка в плане приверженности суннитской или шиитской традиции. Наиболее авторитетное российское издание по исламу «Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991» характеризует Шахрастани как ашарита. Однако с учетом введения в оборот новых источников все больше исследователей склоняется к его оценке как шиита-исмаилита. Этот радикальный разворот в биографии средневекового арабского ученого мы постарались отразить в соответствующем разделе, поскольку он важен также и для понимания развития шиитской исмаилитской традиции.

Поскольку калам — это не только философия, но также и теология, и юриспруденция, мы считаем нужным отметить, что нас интересует по большей части именно философская составляющая калама, калам как рациональная деятельность, именно поэтому мы остановились на философско-теологических проблемах и вариантах их аргументированных, логически обоснованных решений и не касались собственно богословских проблем, или касались их только в той мере, в какой они соответствуют вопросам натуральной теологии и позволяют говорить о каламе как о «мусульманской схоластике». Именно поэтому в данное обновленное издание мы посчитали нужным включить раздел, посвященный космологическому аргументу кала-

ма, тем более что в последние десятилетия этот аргумент стал активно обсуждаться и получил «второе дыхание» в связи с новыми открытиями в современной космологии и астрофизике.

Обсуждая мутазилитский калам, мы остановились на возникновении калама, подробно обсуждаем формулировки и даем объяснения возможных подходов к решению основных проблем калама. Также даются краткие справки об основных представителях этого направления.

Ашаритский калам — второе и заключительное направление в каламе, представляющее собой, по сути, компромисс между рациональностью и верой. И, также как и при рассмотрении мутазилитского калама, мы остановились на рассмотрении преимущественно шести философско-теологических проблем — проблемы божественных атрибутов, извечности или сотворенности Корана, сотворения мира, атомарной структуры мира, причинности и свободы воли — и их рациональных способов решений, но уже данных с учетом все более оформляющейся теологической догматики и выработки срединного пути между крайними мутазилитскими позициями.

Хотя мы постарались учесть контекст формирования ашаритской догматики, противопоставив ее оппонирующим учениям ал-Гахави, ал-Матуриди и захаритов, которые также имели существенное значение в свое время, но не стали, однако, доминирующими учениями в исторической перспективе, мы не останавливались специально на рассмотрении проблем фикха, когда речь шла об основателях мазхабов, в первую очередь об Абу Ханифе, или на мистической стороне учения ал-Газали, которому в пособии уделено существенное внимание.

Ал-Газали в силу своих обширных интересов, необычайной судьбы, и того влияния, которое он оказал на становление арабской философии, может рассматриваться и в контексте *фальсафы* (особенно как оппонент и содискурсант Ибн-Рушда в его «Опровержении опровержения», книги, написанной исключительно в дискуссии с ал-Газали), и в контексте суфизма, как мыслитель, совершивший суннитско-суфийский синтез, и благодаря которому была осуществлена валидизация суфизма в арабской философии. В данном пособии мы рассматриваем его вклад исключительно в философию калама, и в новую редакцию был добавлен раздел о космологическом аргументе калама как он представлен у ал-Газали, с подробным обзором формулировки аргумента и его структуры.

В ряде случаев, там, где аргументация арабских мутакаллимов выстраивалась аналогично западно-европейским философским схемам, и там, где мы усматривали эту аналогию, мы считали нужным указать на нее в тексте. На наш взгляд, наличие аналогий указывает на единство историко-философского процесса, основания которого лежат в формировании базового набора проблем и ряда аргументов «за» или «против» того или иного решения конкретной проблемы. Такой подход, вероятно, лишает философию «национального» характера, но мы все-таки придерживаемся именно такой методологии в

отношении истории философии. Некоторые читатели в указании на определенные аналогии между арабской и западно-европейской традициями, вероятно, могут усмотреть компаративистский подход, но в целом данное пособие не носит компаративистского характера.

В Приложение мы включили две главы в нашем переводе из наиболее значимого труда по философии калама — книги Г.О. Вольфсона «Философия калама» (Издательство Гарвардского университета, Кембридж, Массачусетс; Лондон, 1976), посвященных наиболее оригинальным разделам мысли калама — атомизму и частной оригинальной проблеме, обсуждавшейся в рамках свободы воли — концепции *касба*, или присвоения. Несмотря на то, что книга была фактически закончена в 1964 году, каких либо равных ей по глубине и масштабу исследований калама так и не появилось. Раздел сопровождается краткой справкой о творческой биографии Г.О. Вольфсона и общим обзором самой книги.

Мы остановились на переводе и включении в учебный текст указанных разделов книги по следующим соображениям. Арабский атомизм представляется предельно оригинальным учением. Классические варианты атомизма (в греческой философии у Демокрита и эпикурейцев, в индийской мысли — у представителей школ ньяя и вайшешика) во-первых, не пользовались особой популярностью в философии и практически не имели последователей, во-вторых, обычно они стремятся к созданию механистических картин мира, представляющих вселенную, способную возникать и развиваться без вмешательства сверхъестественной или божественной силы. В арабской же мысли мы находим непротиворечивое совмещение идеи Бога, обладающего атрибутом Творца, с пространственным и временным атомизмом, при этом именно атомизм служит в каком-то смысле аргументом в пользу творческой потенции Бога. Истоки и задачи этого направления в каламе крайне четко и детально представлены у Вольфсона.

Что касается проблемы свободы воли, то ее разработка арабо-исламской мыслью особенно интересна не только в силу оригинальной и специфической для арабской философии концепции *касба* — «присвоения» человеком действий Бога, что позволяет утверждать свободу воли человека в рамках признания в тоже время жесткого детерминизма, но и в принципе она может служить стартовой точкой для дальнейшего понимания того, как возникали и на какой почве различные концепции детерминизма, индетерминизма, компатибилизма и т.д., тем более, что большинство перечисленных подходов, своими корнями уходят в проблематику калама, будучи заимствованными из нее средневековой схоластикой и впоследствии развитые более поздними философскими направлениями вплоть до современных дискуссий.

Небольшой библиографический раздел позволяет заинтересованному читателю сориентироваться по другим учебным материалам и по русскоязычным источникам, и самостоятельно продолжить изучение оригинальной и значимой традиции калама и мусульманской философии в целом.

ГЛАВА I. СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ КАЛАМА

§ 1. Калам: история его возникновения и развития

Калам (от араб. الكلام — речь, слово, спор, дискурс) — это первое направление арабо-мусульманской философии, появившееся в первые века возникновения и становления ислама и утвердившееся в VIII в. Представителей калама именуют мутакаллимами (араб. *мутакаллим* — говорящий). В каламе выделяют два этапа — ранний, мутазилитский (от араб. *му'тазила* — обособившийся), и поздний, ашаритский калам, по имени своего основателя Абу ал-Хасана ал-Ашари (ум. около 935–936 г.). Шиитская традиция калама выделяет направление шиитского или рационального калама, и также разделяет его на два этапа: калам «эпохи присутствия имамов» (первые мутакаллимы) и калам «эпохи сокрытия» (*аср гайба*). В некоторых работах калам приравнивается к богословским спорам и шире, к теологии.

Термин «калам» использовался в арабских переводах греческих философов для перевода слова λόγος во всех его смыслах — «слово», «довод», «аргумент». Например, в соответствующем Аристотелевскому делению всех ранних философов на физиологов и теологов, греческое выражение «рассуждение о природе» (περί φύσιως λόγος) переводилось как «физический калам» (*ал-калам ал-тахии*), а слово теологи (θεολόγοι) — как «мастера божественного калама» (*ашаб ал-калам ал-илахи*) (в частности, такой вариант мы находим в произведениях Ибн-Рушда и в переводах «Метафизики»); известный средневековый доксограф аш-Шахрастани (1075–1153 гг.)¹ пишет о «каламе Эмпедокла», «каламе Аристотеля» и «каламе христиан».

Другое значение слова «калам» имело отношение к различным ветвям знания и носителям знания. К VIII в. установился термин *илм аль калам*, обозначающий специфический для мусульманского мира феномен, который сами представители мусульманской цивилизации, особенно шиитского крыла, сегодня называют «мусульманской наукой», имея ввиду знания о религии, а также знания, доказывающие истинность религиозных вероучений. Слово *мутакаллим* означает человека, владеющего таким типом знания. Сегодня, особенно в шиитской среде, много говорят о развитии и продвижении традиционных исламских «наук», т.е. калама, и вместе с этим очевидно растет и интерес к прошлому калама.

Возникновение и развитие калама совпало с начальным периодом развития ислама, который характеризовали два процесса: возникновение единой системы веры из множества разрозненных учений на базе Корана и расцвет

¹ Аш-Шахрастани считается одним из основных источников европейских знаний об исламских и неисламских религиозных учениях, «сектах». Его самый известный труд «Книга о религиях и сектах» (*Kitāb al-milal wa-n-nihal*) написан в 1127 г. Подробнее о Шахрастани, его работе и мировоззрении см. § 1 Главы IV настоящей книги. Далее в тексте мы часто будем обращаться к тексту «Книги о религиях и сектах» для прояснения тех или иных взглядов внутри каламской традиции.

еретических направлений. Ислам только в начале своего развития представлял собой единое и цельное учение и практически сразу после смерти Мухаммеда в исламе произошел главный суннитско-шиитский раскол, связанный с тем, что Мухаммед, умирая, не оставил наследника и не назначил преемника. Суннитская группа полагала, что в этой ситуации только общее собрание общины или специально собранный совет могут принимать и исполнять решения относительно всех вопросов, связанных с жизнью общины, с религиозными и правовыми сторонами ее жизни. Другая сторона признала имамат — институт непогрешимого преемника Пророка, обладающего полной непогрешимостью, абсолютными правами в политическом, духовном, религиозном, юридическом руководстве общиной, а таким преемником признавался только «член семьи Пророка».

В целом и по числу, и по проблематике течения и направления, которые возникали в это время в исламе, были весьма вариативны. Можно типологизировать основные направления идеологического раскола в самых общих чертах по пяти ключевым проблемам.

1. Проблема верховной власти (*ал-имама, ал-хилафа*), определившая раскол на суннитов и шиитов;

2. Проблема веры (*ал-иман*) и неверия, в том числе вопрос отношения к человеку, совершившему тяжкий грех (*ал-кабир*). В рамках этой проблематики среди спорящих сторон хариджиты и мутазилиты, собственно первые представители калама, мурджииты и др., вырабатывают определенные критерии относительно того, кого следует называть «правоверным» или «неверным», как влияет на этот статус совершение тяжкого греха, и может ли быть некоторое среднее состояние между этими состояниями;

3. Проблема предопределения (абсолютной власти Аллаха над человеком и его действиями) и свободы воли (*ал-кадар*). Среди спорящих сторон прежде всего джабриты и кадариты, а также мурджииты, мутазилиты, джахмиты и др. В рамках проблематики решается вопрос, обладает ли человек свободой воли, как она может быть согласована с абсолютным предопределением и безграничной властью Аллаха над всем сотворенным, может ли человек быть творцом своих действий и есть ли у него способность и право выбора действий.

4. Проблема споров о сущности Аллаха (*аз-зам*) и его атрибутах (*ас-сифат*). Среди спорящих сторон захириты, ханбалиты, мутазилиты, мушабихиты (антропоморфисты) и др. Проблема строится вокруг вопроса о том, как согласуются божественные атрибуты с человеческими качествами и способностями, насколько допустимы антропоморфные описания Бога, есть ли Бога телесное существование, как различаются имена, качества и атрибуты Бога и т.д.

5. Проблема права (*ал-фикх*). Среди спорящих сторон ханафиты, ханбалиты, шафииты, маликиты, зейдиты, исмаилиты и др. Проблема строится вокруг вопросов об источниках законодательства (Коран, Сунна и хадисы), о

том, кто вправе и на основании чего, или каких методов, выносить правовые решения, что считать поощряемым и запрещаемым и пр.

Из этого множества постепенно выкристаллизовалось два направления – ортодоксальная религиозная вера и философская традиция. Вплоть до X в. богословие и правоведение были слиты воедино в рамках исламского законоведения (*фикх*), и именно из среды богословов-законоведов (*факихов*) стали выделяться различные группы, которые обеспечили поле деятельности для философии калама, обсуждая в первую очередь вопросы свободы воли и «сотворенности» Корана. К X в. мусульманское богословие окончательно выделилось из правоведения, в отношении которого до этого времени носило подчиненный характер, что нашло отражение в методах калама, которые определенно основаны на методах, разработанных в рамках фикха.

Одним из главных принципов изучения богословско-правовых вопросов и вынесения соответствующих решений, определивший характерный «рационалистический» подход в фикхе, и особенно в каламе, был метод, называемый «иджтихад». Буквально *иджтихад* означает «старание, усердие, приложение усилия, настойчивость», и определяет поиск факихом аргументов, методов и приемов для вынесения решений по богословско-правовым вопросам, приложение усилия для формирования независимого суждения. В зависимости от той или иной школы фикха различают один из трех уровней иджтихада:

а) полный авторитет законодательства, на который могут претендовать практически только основатели правовых школ (мазхабов);

б) относительный авторитет, который действует в пределах определенной школы;

в) специальный авторитет, связанный с определением закона, который применим к частному делу, оставленному без решения основателями школ.

После того, как сложились основные мазхабы и в целом оформилась догматика и идеология ислама, «врата иджтихада закрылись». Не признают этот тезис лишь немногие мазхабы, в частности шиитский джафаритский мазхаб, в котором главным способом реализации веры попрежнему признается *доказательство*¹.

Также в различных школах в разной степени использовались другие методы:

- *рай* (букв. видение, зрение) — метод «личного суждения». Определяется словами «Я сказал...», «Я считаю...» и представляет индивидуальное толкование источника (Коран или Хадисы) кем-то из авторитетов калама. Данный метод ограничен в применении по вполне понятным причинам. Для применения *рай* необходимо обладать непререкаемым духовным авторите-

¹ Именно в рамках этого шиитского мазхаба признается принцип *такийя*, благоразумного скрывания веры в ситуации, в которой имеется угроза для жизни мусульманина, характерный для шиитской культуры, а также институт временного брака (*мута*).

том и иметь определенную харизму, огромные душевные силы и умение «читать в душах»;

- *кыяс* (букв. образец для соизмерения, силлогизм) — заключение по аналогии, спекулятивное рассуждение, основанное на аристотелевской логике, или правила, логически выводимые из общих понятий. В фикхе посредством этого метода сравниваются прецеденты, производится анализ причин и мотивов, и на этом основании выносится решение. Применительно к истории это подразумевает исследование как прецедентов, так и последующих событий с анализом всего комплекса явлений, сопровождающих данное событие, после чего выносится суждение. Данный метод широко использовался в каламе;

- *иджма* — согласное мнение многих, а то и всех авторитетов данного времени; этот метод широко признавался всеми. Подразумевает единодушное мнение мусульманских ученых (*муджтахидов*) одного временного периода по какому-либо богословскому вопросу, на который в Коране и Сунне нет явного ответа. Проблемы, которые возникают в связи с применением этого метода, таковы: может ли *иджма* отменить Коран, связаны ли решением *иджмы* последующие поколения¹;

- *иснад* — метод «традиционного суждения». Подразумевает неукоснительное следование букве источника. Достаточно широко распространенный метод, но он имеет силу только в том случае, если применяющий его человек имеет свидетельство (*иджаза*) своего учителя о том, что он научил ученика всему, что знает сам, без искажений и недочетов, и что ученик имеет право передавать традиционное знание дальше. Иджаза заверяется личной печатью учителя и в ней указывается вся цепочка учителей, которые должны восходить к какому-либо признанному авторитету или пророку Мухаммеду.

Помимо названных существуют и так называемые малые, или дополнительные, техники. К ним относятся *истихсан*, *истислах* (или *маслах*), *истихаб*, *дарура* и *урф*.

- *истихсан* — «предпочтительная конструкция», эта концепция применялась главным образом для того, чтобы не дать жесткому принципу *кыйас* отменить уже существовавший полезный или как минимум безвредный обычай либо привести к неоправданно тяжелым результатам. Метод *истихсан*, который противопоставлялся *кыясу*, приобрел значение «метода нахож-

¹ Активно критиковал использование *иджмы* Ибн-Рушд (1126–1198 гг.). Его довод состоял в следующем: единодушие относительно того или иного теоретического вопроса в ту или иную эпоху может быть установлено лишь в случае, если: данная эпоха уже завершилась; известны наперечет все жившие в эту эпоху ученые; надежные источники сообщают о мнении каждого из них относительно рассматриваемого вопроса; они единогласно отрицают наличие в религии буквального и внутреннего смысла; каждому человеку доступно знание любого вопроса; путь к познанию религии один для всех людей. Возможность достижения *иджмы* при таких условиях сводится на нет. Более того, поскольку *иджма* не носила институционализированный характер и не было определено, чьи именно мнения должны быть учтены, Ибн-Рушд требует учета точки зрения философов (см.: Сагадеев А. В. Ибн-Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973. С. 56–57).

дения закона, который по тем или иным причинам противоречит традиционному кыясу».

Техника *истислах*, или *маслаха* (общественное благо), связана с *истихсан*, их иногда путают. Оба эти метода противостоят более простым и очевидным методам выведения правовых решений, но *истихсан* восходит к более раннему периоду. *Маслаха* — это учет тех целей, ради которых человечеству дан закон, а именно сохранение религии, жизни, ясности рассудка, потомков и собственности. *Маслаха* имеет решающее значение лишь тогда, когда есть убедительные и бесспорные соображения, касающиеся всего сообщества.

- *истисхаб* — это стремление не допустить ничего, что может открыть пути чему-либо, противоречащему закону Аллаха. Это поиск связующего звена, какого-либо свидетельства, на основании которого можно признать, что существующее положение вещей возникло законным образом и может сохраняться до тех пор, пока не доказано обратное.

- *дарура* (необходимость) может рассматриваться как техника, выведенная посредством кыяса из принципа, высказанного в Коране. Например, стих 2:239 позволяет конному воину, ждущему сражения, прочитать молитвы в седле, не спешиваясь и не совершая всего положенного ритуала. По аналогии было признано, что в случае необходимости недозволенное может стать дозволенным. Тот же принцип можно найти и в других стихах Корана, например мусульманам дозволяется есть запрещенную пищу (свинину) и совершать недозволенное, если это единственный способ сохранить жизнь. Решающим при этом становится вопрос, что именно можно считать законной необходимостью в той степени, которая оправдывает отклонения от строгих правил шариата или их смягчение.

- *урф* (привычная практика, обычай) может иметь большее значение, чем кыяс, но не большее, чем текст Корана или Сунны.

Первые представители калама — мутазилиты — вырабатывают собственные методы, «разум» (*акл*) и «рациональный довод» (*акли далил*), которыми пользуются, защищая собственные представления о вероучении. Суть их методов в том, что любой вопрос сначала должен быть поставлен на суд разума, и заслуживает одобрения только если будут найдены разумные ответы на него. Предпосылкой такого подхода служит тезис, что все религиозные истины познаваемы, и их познание разумом предпочтительнее слепому поклонению и некритическому следованию им. Разум сам, без следования авторитетным источникам, способен обнаруживать красоту и порочность любых действий. Поэтому переданное традицией знание имеет второстепенное значение по отношению к его разумным оценкам согласно известной мутазилитской формуле «мысль предшествует услышанному». Эти принципы определяли крайний рационализм мутазилитского калама, ставший визитной карточкой всего направления.

Согласно интерпретации Г. О. Вольфсона в средневековом мусульманском мире термин «калам» применялся к следующим позициям:

1) домутазилитской религиозной литературе для обозначения рассуждений, основывавшихся на аналогии (кыяс) и касавшихся антропоморфных атрибутов Аллаха, свободы воли, судьбы грешников в загробном мире и других проблем;

2) нефилософскому мутазилизму, сложившемуся в начале IX в. и существовавшему вплоть до переводов на арабский язык античной философской литературы (его представители прибегали к аналогии, но уже для подкрепления собственных идей);

3) философскому мутазилизму (начало IX в.), опиравшемуся на кыяс не только как аналогию, но и силлогизм; при этом в основе рассуждений лежали не религиозные, а философские положения;

4) «ортодоксальной» спекулятивной теологии, иными словами сложившийся ортодоксальный калам (ашаритский калам), призванный противоборствовать каламу мутазилитов.

Рассматривая калам в последующих разделах, мы будем в первую очередь обращать внимания на дух полемики, который сопровождал калам в течение всей его истории — количество вопросов, по которым первые представители калама мутазилиты выдвигали различные мнения, во много раз превышает те, по которым они достигали согласия. Характерная черта калама — рациональность — также будет предметом нашего основного интереса: рациональные критерии проверки ответов на те или иные вопросы и следование этим рациональным критериям ставилось в каламе выше их согласованности даже с центральными положениями вероучения, не говоря о второстепенных.

§ 2. Становление философско-богословской проблематика калама

Сколько много было сект, которые возникли в рамках ислама, столько же много и различных мнений и проблем, ответы и решения на большинство из которых продолжали отыскивать мутакаллимы. Проблематика калама в основном формируется на основании двух домутазилитских представлений: веры в Бога, которая означает веру в правильную концепцию Бога, и веры в предопределение, которая означает веру в то, что Бог властен над всем, что делает человек. Эти точки зрения основаны на том, каким образом Бог описывается в Коране. С одной стороны, в различных стихах Корана Бог предстает как лишенный любого сходства с человеческими существами (*танзих*). С другой — в некоторых немногих стихах просматривается сходство Бога с человеком (*ташбих*). Иными словами, для религиозной мысли слово *ташбих* содержит отрицательные коннотации и обозначает прежде всего уподобление Бога человеку как нечто противоположное *таухиду*. *Таухид*, или «обеспечение единства», — один из главных принципов религиозной (и не только) мысли в исламе: если речь идет о Боге, *таухид* означает строгий монотеизм; если о политическом устройстве — строгое единоначалие. Помимо *таухида*, противоположностью *ташбих* служит и понятие *тасбих* — «освящение»,

«делание святым», поскольку термин «святой» обычно понимают как «очищенный от характеристик тварного».

Именно эти проблемы явились базовыми, основными, наиболее активно обсуждаемыми в домутазилистской традиции, из которых вышли практически все дискуссии калама. Среди исследователей калама имеются две точки зрения относительно их формирования. Первая, выдвинутая еще Маймонидам (XII в.), основана на положении, что мутакаллимы испытали определенное влияние со стороны христианства (Г. О. Вольфсон; С. Хоровитц и М. Хортен скорее склоняются здесь в сторону влияний греческой философии). Другие авторы, такие как М. Сейид Шейх, М. Валиуддин, А. В. Смирнов, признают самостоятельное развитие калама.

Наиболее интересные философские проблемы, по которым возникают теологические дискуссии, и которые в своей основе отталкиваются от вышеуказанных двух базовых вопросов, таковы: божественные атрибуты, сотворенность Корана, творение мира, атомизм, причинность, предопределение и свобода воли. Именно они соотносимы с западноевропейской философией (в первую очередь со спорами в патристике и схоластике) и еврейской философией (в частности, с учением Филона Александрийского или Маймонида).

Прежде чем перейти к подробному обсуждению этих вопросов, мы должны рассмотреть, как формировались основные философские ветви на почве возникновения новой религии — ислама.

Коран как новая реальность

Ислам, возникнув как нечто совершенно новое в рамках арабской бедуинской культуры, вносит в традиционную культуру арабов ряд важных, принципиально новых измерений человека.

Индивидуализация, связанная в первую очередь с изменением отношения к жизни и смерти, их понимания. В языческом сознании бедуинов смерть воспринималась вполне традиционно для языческого мировоззрения. Это был печальный конец земной жизни, которая продолжалась каким-то образом со всеми ее физическими атрибутами (о чем свидетельствует обряд захоронения) где-то в мире ином, но это иное существование никак не было связано с личными заслугами человека. За границей жизни был только мрак. Вот почему важным и практически единственным стимулом действий для человека было отношение родовой общины, но никак не мысли о посмертном воздаянии. В некоторых других культурах народов, принявших ислам, идея посмертного вознаграждения или наказания уже была, в частности в зороастризме. Ислам вносит в сознание домусульманских народов не только представления об определении судьбы души после кончины, потустороннем существовании и нравственном суде, но и делает воздаяние (в отличие от религии Заратустры) полностью прерогативой Бога, предьявляющего счет умершему и назначающего ему райские блаженства или адские мучения. Тем самым всеведущий, справедливый Аллах освобождает человека из-под власти мирской общины, от людского суда — люди могут ошибаться в своих оцен-

ках; и человек остается только перед лицом всевышнего судьи, отвечая за свои действия только перед ним. «Раб божий» — это именно слуга Аллаха, но не мирского владыки, он выполняет повеления Господа, но свободен перед остальными. Образ даруемой Богом вечности гораздо более значителен для верующего человека, чем образ краткой земной жизни, лучше готовить себя к вечным радостям, заслуженным за добродетельность в этом мире. Если же кто-то пренебрегает заветами Аллаха, то он сам выбирает свое будущее, обрекая себя на божественную кару. Так понятие загробного воздаяния создает в арабской культуре основу для становления идеи индивидуализации, индивидуального (в пику общинному) сознания. Само слово «ислам» означает подчинение, вручение себя кому-то, т. е. изначально предполагается при-мат внешнего послушания, следования предписаниям, внутренний мир верующего остается неприкосновенным — о движениях души ведает лишь Аллах и только он их судья.

Ответственность человека за свои поступки. Коран достаточно противоречив в данном отношении: в одних стихах (*аятах*) говорится об абсолютном божественном предопределении, другие выражают требование от человека сознательного выбора пути служения Богу. Согласно традиционным представлениям доисламской культуры, над всем, что происходит в жизни, господствует судьба, никто и ничто не может ей противостоять (этот момент хорошо отражен в доисламской поэзии¹). Значительные следы таких представлений содержатся и в Коране: «Где бы вы ни были, захватит вас смерть, если бы вы были даже в воздвигнутых башнях. И если постигнет их хорошее, они говорят: “Это — от Аллаха”, а когда постигнет их дурное, они говорят: “Это — от тебя”. Скажи: “Все — от Аллаха”» (4:80). Нередко могущество Аллаха выглядит как произвол: «Он прощает, кому пожелает, и наказывает, кого пожелает» (5:21). Предопределены не только общие, основные, но и мельчайшие события, изменения: «Знает он, что на суше и на море; лист падает только с его ведома, и нет во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной» (6:59.) Однако не менее многочисленны аяты, предполагающие наличие свободной воли: 4:21, 59, 60, 67, 69, 78, 80; 5:18, 39, 53, 75 и т. д. Мы не можем быть до конца уверены, что образ не просто всемогущего, но и абсолютно всезнающего, следящего за мельчайшими проступками человека и ведущего полный учет его добрых и греховных дел Аллаха — поскольку он возник — был сознательно создан Мухаммедом и специально для людей «неразумных», нежелающих постичь истину веры, для тех, кого можно было обратить в веру только угрозой и удержать страхом перед неминуемым грядущим наказанием за неповиновение. В то же время для разумных людей Бог в Коране предстает мудрым, знающим и направляющим, конечно, судящим, карающим, но уже в соответствии с наличием у

¹ Произведения древнеарабской поэзии — стихи Имруулькайса, Тарафы, Зухайра, ал-Хариса ибн Хиллизы, Амра ибн Кульсума, Антары, Лабида, были собраны в VIII в. равием (собирателем поэзии) Хаммадом в особый сборник — «ал-Муаллакат». Подробно см.: *Фильштинский И. М.* История арабской литературы. М., 1985.

человека свободы выбора. Во всяком случае, именно такой видится роль Мухаммеда в традиции. Как бы то ни было, абсолютная предопределенность несовместима с наложением наказания. Наказан может быть только тот, кто сам отходит от «прямого» пути, кто свободен в выборе — только тогда существует ответственность. Впоследствии именно это учение о предопределенности всего и свободе человеческого выбора станет предметом споров и раздумий теологов и философов и даст толчок к разработке разных концепций.

Утверждение роли разума и знания. Ответственность связывается с пониманием, разумностью и знанием закона. Только разумный, знающий Закон ответственен (4:2; 4:33). Грех, рожденный незнанием, совершенный по неведению, простителен, но от нормального, зрелого человека Бог вправе ожидать разумного отношения к религиозному учению и ответственности за действия. Знание провозглашается одним из центральных понятий религии. Под знанием в первую очередь понимается религиозное знание, оно неотделимо от веры, оно — ее инструмент¹. Приводимые в Коране «рациональные» доказательства всемогущества Аллаха (чудеса творения, представленные движением небесных тел, атмосферными явлениями, разнообразием животных и растений, приспособленных к нуждам людей) ориентированы на послушание. В IX в. один из крупнейших исламских теологов ал-Ашари ввел в употребление знаменитый тезис — «не спрашивай “как?” (*би-ла кайф*)» (т. е. священный текст нужно объяснять только через священный же текст). Мусульманин должен верить, что Бог имеет руки, лицо, восседает на небесном престоле и т. д., но не нужно спрашивать, как, почему: вера должна обходиться без разума. Имам Малик Бин Анас (715–795 гг.), заложивший основы фикха и собиратель хадисов, говорил о том, что понять разумом восседание Бога на престоле невозможно: «Восседание [на троне] известно, как [он восседает] — неизвечно, верить в это — обязанность, спрашивать об этом — ересь» (Книга о религиях и сектах, ч.1, с. 89). О том, что знание и вера в первые века существования ислама представляли не теоретическую проблему, а только практическую, свидетельствует и характер ранней хадисоведческой религиозной литературы. Как теоретическая, эта проблема встает несколько позже — в спекулятивной, рационалистической теологии калама и фикхе. Однако несомненно то, что ислам выдвинул знание на почетное место, открыв тем самым возможности создания, разработки концепции знания, как религиозной, так философской и научной.

¹ Подсчитано, что корень «алама» (знать) во всех производных от него словах, в том числе и «илм» (знание, наука), встречается в Коране около 750 раз, составляя около 1 % словаря. Чаше этого корня встречаются в Коране только корень «кауна» (быть) — около 1 300 раз, «кала» (сказать) — около 1 700 раз, Аллах — около 2 800 раз, «рабб» (Господь) — около 950 раз. Несколько чаще, чем «алама», встречается также глагол «амина» (верить).

Составление Корана и проблема его интерпретации

Чтобы прекратить распри внутри ислама после смерти Мухаммеда, необходимо было унифицировать текст Корана и канонизировать его. Первый текст Корана был составлен и узаконен при третьем «праведном халифе» Османе (убит в 656 г.). И сразу же встала серьезная теоретико-мировоззренческая, теоретико-идеологическая проблема — вмешательство человека в текст Корана, в котором видится извечная речь Бога, извечная книга, совершенное, законченное божественное знание. Коран отвечает самым простым запросам, в нем нет теоретических положений, а есть скорее житейская мудрость. Создаваясь на протяжении многих лет и отражая разные ситуации, Коран не избежал разноречивых формулировок. Когда он был канонизирован в качестве священной книги, утверждавшей новое вероучение, встала проблема разъяснения его содержания, толкования и согласования разноречий, дополнения его новыми положениями, которые бы отражали, объясняли и включали в систему веры новые жизненные, социальные, политические ситуации. Именно этот момент позволил наравне с Кораном и хадисами создавать как своего рода их продолжение мусульманское богословие.

Как понимать божественную сущность Корана? Может ли человеческий разум постичь ее и разрешить спорные вопросы, относящиеся к пониманию Корана? Так наряду с апелляцией к силе утверждается апелляция к разуму как основанию и средству решения трудностей, рожденных разночтениями Корана и множеством неясных, туманных мест. Создание халифата не только как религиозного, но и как государственного объединения людей, требовало развития юриспруденции. А оно наталкивалось на неполноту представленного Кораном и хадисами шариата, религиозного права, и на необходимость дополнения его прежних установлений новыми, базировавшимися на новых прецедентах. И опять вставал вопрос о возможности, правомерности поправок к Корану или новой интерпретации отдельных его положений. Это приводит к возникновению в фикхе различных школ, крайние из которых представлены маликитским толком, провозглашавшим незыблемость буквы Корана, и ханафитским, настаивавшим на возможности пользоваться — в случае отсутствия соответствующих прямых указаний в Коране и хадисах — суждением по аналогии (*кьяс*), согласным мнением членов общины (*иджма*), свободным индивидуальным суждением (*рай*). Приверженцы ханафитского толка выступали против буквалистского отношения к Писанию, предпочитая руководствоваться разумом, его доводами, иными словами, отводили достаточно важное место рациональной интерпретации, а следовательно, теоретическому обоснованию и выработке концепции разума. Этого требовала и центральная проблема юриспруденции — ответственности человека за поступки, она же стала центральной проблемой калама.

Некоторые теологические расхождения в исламе в период зарождения калама

Пolemика кадаритов и джабритов и становление проблематики свободы воли

На раннем этапе развития ислама доминирует идея фатального предопределения (*ал-кадар*). Среди мусульман первых поколений господствовало убеждение, подкрепленное Кораном, что в силу безграничности власти Аллаха жизнь человека со всеми его делами и помыслами полностью предопределена. Это представление отвечало интересам нового мусульманского государства в лице «праведных» халифов и Омейядов, ведущих под знаменем ислама завоевательные войны. Сторонников божественного предопределения называли джабаритами (джабритами) (*ал-джабрийа*, *ал-муджбира*).

В начале VIII в., как под влиянием внешних обстоятельств, так и в силу внутренних процессов в духовной жизни мусульманского общества, приведших к осознанию противоречия между идеей предопределения и ответственностью человека за свои поступки, о чем также говорится в Коране, в исламе зародилось течение, опиравшееся на идею свободы человека в выборе своих действий. Сторонников этого учения называли кадаритами (*ал-кадарийа*). Их идейными преемниками стали мутазилиты.

Нейтральную позицию в вопросе предопределения занимали мурджииты. В начале X в. богословская школа ашаритов (*ал-аш'арийа*) разработала компромиссное учение о предопределении и свободе человеческой воли. Признавая Аллаха творцом всего сущего, ашариты в то же время утверждали, что человек как бы «приобретает» свои поступки, соучаствует вместе с Богом в их совершении. Учение ашаритов о «приобретении» или «присвоении» человеком действий Бога как своих собственных поступков (*касб*) стало одним из предметов острых дискуссий и разногласий среди мусульман того времени.

Джабриты (от *аль джабр* — принуждение; *джабрийа* — защитник божественного предопределения) могут пониматься как абсолютные фаталисты. Идея предопределения, которой они придерживались, стала духом традиционного ислама. Позиция джабритов основывалась на представлении о том, что в силу безграничности власти Аллаха жизнь человека со всеми ее превратностями предопределена. Для джабритов Аллах становился орудием грозного рока, вершителем неотменяемого приговора, «того, что суждено, записано в небесной скрижали», а значит действия человека детерминированы Богом, предопределены им таким образом, что человек принуждается Богом к своим действиям, а не осуществляет их свободно. Тем самым греховность и праведность не зависят от воли человека, а необходимо даны ему извне. Мусульманский историк аш-Шахрастани пишет: «Джабр — это в сущности удаление действия от человека и приписывание его Господу всевышнему. Джабриты подразделяются на категории. Истинные джабриты — это те, которые совсем не признают за человеком действие и способность к действию ... человек не властен над чем-либо и не наделен возможностью

действовать, он исключительно принужден в своих действиях, не обладая ни способностью, ни волей, ни свободой выбора. Именно Бог всевышний творит в человеке все его действия точно так же, как он творит процессы и действия в минералах. Действия приписываются человеку иносказательно, как приписываются они минералам, когда говорят “дерево плодоносит”, “вода течет”, “камень движется”, “солнце восходит и заходит”, “небо покрылось тучами, и полил дождь”, “земля трясется, приносит плоды” и тому подобное. Воздаяние и наказание – принуждение, как и все действия суть принуждение. Если принуждение твердо установлено, то религиозная обязанность также есть принуждение» («Книга о религиях и сектах», ч.1, с. 83–85). Джабриты отрицали атрибуты Бога и его роль как творца мира.

Однако к концу правления Омейядов выделилось влиятельное крыло из среды фикхов, выступавших за идею свободной воли, их называли кадариты. Слово кадар (от *кадар* — власть, могущество) в раннем исламе в первую очередь означает божественное повеление, могущество и предопределение. Предопределение вообще понимается как общее знание Бога о всех вещах (*када*), а кадар как судьба — это развертывание общего предустановления в каждом отдельном, единичном, временном сущем.

Существует двоякое понимание кадаритов или тех, кто так или иначе говорил о предопределении:

а) буквально: кадариты — это истолкователи божественного кадара. Они впервые затронули вопрос о божественном кадаре. Среди них кадарит Гайлан ад-Димашки (казнен в 742 г.) и крупнейший богослов ислама Хасан ал-Басри (ум. 728 г.);

б) в уничижительном смысле это слово употреблялось в ортодоксальном богословии, где кадаритами называли сторонников учения о кадаре как *власти человека* над своими действиями. Это название прижилось в истории, хотя сами они не принимали такого названия и относили его к своим оппонентам, сторонникам учения о предопределении — *джабритам*. Зачастую авторы IX–XI вв. отождествляют или ставят рядом кадаритов и мутазилитов как еретиков и отклоняющихся. Однако основатель школы ибн-Убайд написал книгу «Опровержение кадаритов», высказав явное нежелание именовать себя подобным образом.

Оба термина — «кадариты» и «джабриты» — имеют домутазилитское происхождение, оба служили уничижительными наименованиями противника и не применялись для характеристики собственных взглядов. Первоначально, по-видимому, они могли употребляться как синонимы, и лишь позже сторонники учения о вынужденном, а не автономном характере действия человека стали называть своих соперников кадаритами. На протяжении всей традиции арабской философии термин «кадар» не понимался однозначно. Позже триумф ашаризма над мутазилизмом означал и победу позиции джабритов в каламе. Сходная картина наблюдается в исламской мысли в целом: за очень редким исключением (например, *зейдиты*), позиция джабритов является господствующей. В хадисах нечасто встречается осуждение кадаритов.

тов. Согласно хадисам, переданным ат-Тирмизи, Мухаммед утверждал, что мурджииты и кадариты не принадлежат к исламу; что, по словам Мухаммеда, кадариты — это «маги» (огнепоклонники, зороастрийцы) среди мусульман, и их не следует навещать, если они больны, и участвовать в похоронах после их смерти (обычно такова обязанность мусульман в отношении других мусульман).

Кадариты (от *кадарийа* — защитник воли, ответственности) пытались преодолеть языческое представление о Боге, заключавшееся в том, что Бог обладает взаимоисключающими чертами: он — неумолимый вершитель решений, и от них никто не может уклониться, но в то же время Бог терпим к слабостям человека, которого сотворил «из праха земного» и которому заставлял поклоняться даже ангелов, сотворенных «из чистого огня».

Кадаритов заботила моральная сторона отношений Бога и человека, осознанная ими как проблема того, как Бог может наказывать человека за дурные поступки, совершенные по его же воле? Здесь кадариты отрицали предопределение и провозглашали свободу человека в выборе своих действий. Логика кадаритов исходила «от обратного», из факта совершения человеком дурных поступков, которые в случае наличия предопределения не могли быть предопределены справедливым Аллахом. При этом, в отличие от близких к ним мутазилитов, кадариты полностью отвергали какую-либо связь между волей Бога и человека. Человек, считали они, волен совершать как добро, так и зло, и никакое предопределение не влияет на волю или действие людей. Впоследствии именно из среды кадаритов образовалась секта мутазилитов, которые выступали с резкой критикой идеи о фатальной предопределенности, провозглашая разум критерием веры, добра и справедливости: «Хорошо не потому, что так повелел Аллах, — Аллах повелел так, потому что это хорошо».

*Становление проблематики божественных атрибутов.
Полемика антропоморфистов и неантропоморфистов*

Уже в первой половине VIII в. в исламе возникло убеждение, что некоторые понятия, которыми описывается Бог в Коране, обозначают реальные нетелесные сущности, от века существующие в Боге. Некоторые авторы (в частности, Г. О. Вольфсон) убеждены, что такие представления, вдруг возникшие в исламе, можно объяснить только некоторыми внешними влияниями, в первую очередь христианства. Это положение подкрепляется еще и тем, что на протяжении развития представлений об атрибутах их стремились сводить к ограниченному числу. Например, Яхья ибн Ади (ум. в 974 г.), христианский философ-яковит, переводивший работы Аристотеля, сводил божественные атрибуты к трем — щедрости, мудрости и могуществу, отождествляя их соответственно с Отцом, Сыном и Святым Духом. Аш-Шахрастани упоминает о связи между несторианской доктриной о Троице и мутазилитской концепцией «атрибутов» (синоним «модусов») и т. д.

В Коране и Сунне имеется достаточно много данных о наличии тех или иных атрибутивных качеств Аллаха. Признание единственности Аллаха наиболее полно раскрывается в отношении его имен и атрибутов. Суть подобного признания выражается в том, чтобы характеризовать Аллаха только так, как он охарактеризовал себя сам, или так, как охарактеризовал его Мухаммед (т. е. согласно тексту Корана), — это касается как качеств, выраженных через лишенность, отрицание, так и через утверждение. Иными словами, если речь идет об именах и атрибутах Аллаха, следует подтверждать или отрицать все то, что подтверждали или отрицали Аллах и его пророк, не пытаясь дать более точную характеристику тому или иному имени или атрибуту, не прибегая к уподоблению, ничего не искажая и отказываясь от утверждений о том, что Аллах полностью или частично лишен атрибутов.

Традиционно в исламе в основе признания единственности Аллаха в отношении его имен и атрибутов лежат следующие принципы:

1) Аллах обладает прекрасными именами, т. е. такими именами, прекраснее которых быть ничего не может («Есть у Аллаха прекрасные имена» («Преграды», 180)). Кроме того, Аллах обладает высшими и совершенными атрибутами, лишенными каких бы то ни было недостатков, — речь идет о наивысших, совершеннейших и прекраснейших качествах;

2) знание об именах и атрибутах Аллаха получено свыше, поскольку источниками знаний о них являются Коран и Сунна, а это значит, что нужно ориентироваться только на них, ничего не убавляя и не добавляя к тому, на что они указывают;

3) при описании Аллаха используется как утверждение, так и отрицание, причем утверждение не должно иметь ничего общего с уподоблением, а отрицание — с лишением;

4) нам известны имена и атрибуты Аллаха, однако что именно подразумевается под этим полностью известно одному лишь Аллаху.

Итак, «прекрасные имена» (*ал-асма ал-хусна*) — это имена-эпитеты, которыми, согласно Корану, следует называть Аллаха. Имен этих девяносто девять. Они занимают важное место в мусульманском богословии, так как наглядно описывают основные качества Аллаха. Опираясь на них, богословы средневековья обсуждали проблемы атрибутов Аллаха, вечности его свойств и признаков, иерархии его качеств. Им посвящались специальные главы всех основных богословских сочинений. Список в 99 имен возводится к хадису от Абу Хурайры, в котором Пророк называет цифру 99 и предрекает рай тем, кто повторяет имена Аллаха в молитвах. Далее во многих сводах хадисов (но не во всех) следует список *ал-асма ал-хусна*. Существует несколько вариантов списка. Согласно одному из них, имя Аллах входит в состав 99 имен, в другом варианте Аллах — сотое имя¹.

¹ У мусульман есть легенда или шутка, что сотое имя Аллаха знает верблюд. Согласно легенде, любимый верблюд Мухаммеда спас пророка от врагов, и открыв людям только 99 имен

Атрибуты Аллаха неповторимы, изначальноны и вечны. Понятие «атрибут» выражается главным образом терминами «имя» (*исм*), «качество» (*сифа*) и «описание» (*васф*). Атрибуты могут описывать как Аллаха (первоначало) и его отношения с порождаемым миром, так и сами сотворенные вещи. В этом плане проблема атрибутов сближается с вопросом о категориях (*макулат*) и предикатах (*махмулат*).

Чаще всего выделяют четырнадцать атрибутов. Каждый мусульманин должен знать хотя бы их и понимать их смысл, поскольку их отрицание означает, что человек впадает в неверие (*куфр*). Шесть из них относятся к проявлению божественной сущности, их именуют «атрибуты самости» (*сифат аз-зат*). Среди них первая пара — «существование» (*ал-вуджуд*) и «единство, единственность» (*ал-вахданийя*) — указывают на то, что Аллах единственный в том, что касается совершенства, и нет ничего и никого, подобного ему или разделяющего с ним качества его совершенства. Другая пара — «вечность» (*ал-бака*) и «безначальность» (*ал-кидам*) — говорят о том, что его существованию не было начала, он был всегда, но все творения имеют определенное начало, они не существовали изначально и были сотворены Аллахом, к которому все существа устремляются со своими нуждами. Все творения Аллаха, кроме тех, которые он решит сохранить в вечности, исчезнут, он же существует бесконечно. Третья пара — «неподражаемость» (*мухалафат ал-хавадис*) и «самодостаточность» (*киямуху би-нафсих*) — означает, что Аллах не похож ни на кого и ни на что, нет никого и ничего подобного ему. Его нельзя представить, ибо он не имеет образа. Человек не в состоянии представить Аллаха, поскольку интеллект человека ограничен. Поэтому всякий, кто попытается представить Бога, непременно окажется на ложном пути. Творец существует и его творения существуют, но между ними нет сходства: творец ничем не похож на свои творения, и творения ничем не похожи на творца. Аллах ни в чем не зависит ни от кого и ни от чего, он не нуждается ни в ком и ни в чем, в том числе ни в пространстве (месте), ни во времени.

Вторая группа атрибутов имеет отношение к проявлениям или доказательствам сущности (*сифат-и субутиййа* — «утвержденностные атрибуты»). Среди последних различают атрибут «могущество» (*исм джалали* как свойства силы, могущества, власти) и «милость» (*исм джамали* как свойства милосердия и сострадания)¹. Атрибут «жизнь» (*ал-хайат*) означает, что Бог живой, однако его жизнь не похожа на жизнь творений: она не имеет начала и

Аллаха, 100-е же имя он прошептал своему верблюду на ухо в награду за спасение. Шутка заключается в обыгрывании надменного и гордого вида «корабля пустыни»: он держит себя так, словно знает 100-е имя Бога.

¹ Важное место атрибуты *джамаль* («вечная красота») и *джалаль* («вечное величие») занимали в учении одного из представителей раннего суфизма Саубана ибн Ибрахима по прозвищу Зу-н-Нун (ум. в 859 г.). Это показывает, что проблема атрибутов ставилась и решалась не только в рамках калама, но и активно разрабатывалась другими, в том числе мистическим, направлениями исламской мысли.

конца, Бог не молодеет и не стареет, он живет не телом и душой, как его творения, и у него особенная жизнь, отличная от жизни его творений. Связанные с жизнью атрибуты «слух» (*ас-сам*) и «зрение» (*ал-басар*) означают, что Аллах слышит и видит все, но не так, как его творения. Слух Аллаха не меняется — не усиливается (ибо и так он слышит все) и не ослабевает, не имеет ни начала, ни конца. Творения Аллаха, в том числе люди, слышат не все звуки, они не слышат далекие или слишком тихие звуки. Одни звуки (более сильные) не дают им слышать другие (более слабые), одни творения слышат хорошо, другие хуже. Аллах лишен этих недостатков. Для него не существует понятий «далеко» или «близко» (ибо эти понятия связаны с пространством, и имеют отношение к сотворенному). Бог одинаково в совершенстве слышит любые и каждые звуки. Точно так же и зрение — Бог может видеть в самую темную ночь черного паука, взбирающегося на черный камень и слышать его шаги. Еще один пример — атрибут «трон» (*курсий*) или «престол» (*арш*): «Милостивый, который утвердился на троне» («Та ха», 5)¹. Признание данного атрибута не указывает на то, что сущность Аллаха неотъемлема от трона, на котором он пребывает, и совершенно неважно, где, какой и из чего этот трон. Данный атрибут должен пониматься иносказательно, указывая на высоту, высший предел, пребывание выше всего остального, устойчивость. Кроме того, особо выделяют такие атрибуты, как знание, воля, могущество, способность создавать и др.

Выделяли также атрибуты действия (*сифат ал-фил*) (например, творец, прощающий), причем их не считали вечными. Они зависят от совершаемого Богом действия, и каждое действие подразумевает противоположное себе (например, оживляющий — умерщвляющий), в отличие от атрибутов самости (сам Бог только живой, но никогда не мертвый).

В период раннего ислама господствовало антропоморфистское представление о Боге (*ат-ташбих*), опиравшееся на свидетельства Корана. Захириты (*аз-захирийа*, или *ахл аз-захир*) и ханбалиты (*ал-ханабила*) настаивали на буквальном понимании соответствующих мест в Коране. Другие школы требовали слепой веры во все, о чем говорится в Коране, без каких-либо разъяснений.

Относительно природы божественных атрибутов существовало два противоположных взгляда.

¹ В связи с атрибутом «трон» можно вспомнить другие курьезные случаи, которые возникают в связи с антропоморфизацией и буквалистскими трактовками атрибутов Аллаха, о которых пишет аш-Шахрастанни: «Со слов Дауда ал-Джавариби передают: “Избавьте меня от [вопросов о] срамной части и бороде и спрашивайте меня о том, что помимо этого”. Он говорил, что его божество есть тело, плоть и кровь, у него есть органы и [члены] тела, как-то: рука, нога, голова, язык, два глаза, два уха. Вместе с тем это тело не похоже на [другие] тела, плоть не похожа ни на какую другую плоть, кровь не похожа ни на какую другую кровь. Так же [обстоит дело] со всеми божественными атрибутами. Он не похож ни на что из созданий, и ничто не похоже на него. Он полый с самого верха до груди, плотный в остальной части. Он изобильно черный, с вьющимися волосами» («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 100).

Сторонниками первого взгляда были *мушаббихиты* (от *таибих* — «уподобители»), *муджассимины* («антропоморфисты») и *сифатиты* (*ас-сифатийа* — «атрибутисты»), вставшие в глубокий антропоморфизм, и последователи тех богословских школ (в частности, ашаритов), которые признавали существование божественных атрибутов¹. Все они были согласны с тем, что Бог обладает всеми атрибутами, упоминавшимися в Коране, и что все эти атрибуты — такие как обладание руками, глазами, ногами, восседание на Троне — должны быть поняты буквально. Такой взгляд на атрибуты Бога является чисто антропоморфистским и приписывает Богу телесное существование. В целом, это направление мы назовем *мушаббиха*, или утверждение сходства Бога с творением вследствие сходства атрибутов.

Одними из первых проповедников мушаббихизма был Кахмас ибн ал-Хасан ат-Тамими (ум. в 766 г.) и его современники Мудар ибн Халид ал-Асади, Ахмад ибн Ата ал-Худжейми, Давуд ал-Джавариби и др. Антропоморфисты исходят из хадиса о ночи мираджа и того, каким Мухаммед увидел Аллаха.

Мусульманские доксографы делили мушаббихитов на тех, кто уподоблял божественную сущность Аллаха телам творений, и тех, кто уподоблял качества Аллаха качествам творений. К первым относятся крайние шииты, шииты-хашимиты, каррамиты, а ко вторым — хашавиты. Мудар ал-Асади, Кахмас ат-Тамими и Ахмад ал-Худжейми допускали прикосновение к Аллаху и рукопожатие с ним. Они считали, что мусульмане могут обнять Аллаха как при жизни на земле, так и после смерти, когда достигнут предела чистого единения. Давуд ал-Джавариби говорил, что Аллах есть тело, плоть и кровь. Он считал, что у Аллаха есть руки, ноги, голова, язык, два глаза, два уха и другие органы. Вместе с тем он говорил, что тело Аллаха не похоже на тела творений, его плоть не похожа на плоть творений и его кровь не похожа на кровь творений. Наряду с этим, мушаббихиты считали, что буквы, звуки и

¹ Сифатиты обосновывают сущностные атрибуты путем характерного для мутакаллимов «заключения от очевидного к сокровенному» (см.: *ал-Фараби*. «Силлогизм». Логические трактаты. Алма-Ата, 1975. С. 301–336; *Ибн Сина*. «Книга Знания»: Избр. М., 1999. С. 87–89; *Lameer J. Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics*. Leiden, 1992. P. 204–232; *Wolfson H. A. The Philosophy of Kalam*. P. 6–7). Об этом говорит ал-Ашари: «Подобно тому, как эти действия свидетельствуют о том, что Он знающий, всемогущий, желающий, они свидетельствуют и о знании, всемогуществе, воле, потому что способ доказательства присутствующего и скрытого не различается». Однако если бы явная для нас мудрость, проявившаяся в мире, имела бы иное определение, чем скрытая для нас сущностная мудрость Бога, заключение было бы невозможно. На этом основании критикует позицию ал-Ашари Ибн Хазм. Ибн Хальдун указывает на внутреннюю противоречивость формул, использовавшихся для решения проблемы атрибутов ранними суннитами, таких как «Он телесен, но не похож на другие тела» (см., например: «Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 107; *Wolfson H. A. The Philosophy of Kalam*. P. 7–17, 23–24, 77).

написанные знаки Корана изначальны и предвечны. Абу Ханифа¹ дает буквальную интерпретацию антропоморфических выражений Корана: лицо Аллаха, глаза Аллаха, руки и т. д. — но указывает, что эти понятия суть качества, их денотаты. Далее он протестует против любых рациональных интерпретаций этих качеств, так как это ведет к отрицанию качеств вообще. Качества Бога уникальны, ни одно творение не обладает этими качествами. Аллах наиболее высок, без предела, без конца, без элементов, без членов, без инструментов, а шесть направлений (стороны света, верх, низ) не указывают на его нахождение, а только на сотворенные им вещи. Аллах, конечно, занимает определенное место, поскольку восседает на троне, но делает это без необходимости и фиксации на нем. Если бы Аллах подчинялся необходимости, он бы не был способен создать что-либо, и если бы он с необходимостью восседал на Троне, где бы он был до того, как создал Трон. Не Трон указывает на Аллаха, а Аллах указывает на все, и он над всем. Тем самым Бог выше таких идей и не имеет направления.

Сторонниками второго взгляда, занимавшими противоположную антропоморфистам позицию, были *муаттилиты* (*ал-муаттила*, или *ахл ат-татип* — «лишающие», «отрицающие»). Они отрицали понимание атрибутов Бога в прямом смысле для того, чтобы сохранить тезис об отличии Бога от всего сотворенного. Среди них были и мутазилиты, отрицавшие наличие у Бога атрибутов или идентифицировавших их с божественной субстанцией (*аз-зат*, *ал-джаухар*) и полагавшие, что Бог один, вечный, уникальный, абсолютное бытие, не приемлет никакого дуализма в себе. Его сущность самодостаточна, самосодержательна. Он не обладает никакими атрибутами отдельно от своей сущности. Однако его сущность есть знание, сила, видение, воля и т. п. Тем самым они отрицали атрибуты Бога, которые по их мнению должны пониматься как нечто отличное или нечто добавленное к его сущности. Таким образом, мы можем представить развитие проблематики как тroyкое противопоставление *танзих* (очищение Бога от черт творения) — *ташбих* (уподобление) — *мушабих* (сходство Бога с творением вследствие сходства атрибутов).

¹ Абу Ханифа (ум. в 767 г.) — один из основателей четырех ортодоксальных юридических школ. Наряду с ним систематизировали юридические предписания Корана Малик Ибн Анас (ум. в 795 г.), аш-Шафии (ум. в 820 г.) и Ахмад Ибн Ханбал (ум. в 855 г.).

ГЛАВА II. ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА КАЛАМА

§ 1. Метод и общая типизация проблем калама, пять «основ» мутазилитского калама

Мутазилитский калам делился на три периода: два дофилософских и один философский. В течение дофилософского этапа мутазилиты выработали методы, которые называли «методы калама».

Как пишет Шахрастани, «наставники *мутазилитов* изучили сочинения *философов*, получившие распространение в период (правления) ал-Мамуна. И они смешали свой собственный подход с методами *калама*, выделили их как одну из отраслей знания и назвали их [также] *каламом* — то ли потому, что наиболее явная проблема, которую они обсуждали и из-за которой они дрались, — это проблема слова божьего (*ал-калам*), вследствие чего этот вид [знания] получил то же название, то ли потому, что они подражали *философам*, которые называли одну из отраслей своего знания *мантик* («речь»), а *мантик* и *калам* — синонимы» («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 42).

Следуя аш-Шахрастани, трудно сказать, что именно подразумеваются под методами, но поскольку к этому времени уже оформились методы фикха, то вероятнее всего, историк подразумевал различные способы применения этих методов в каламе (преимущественно метод аналогии), как, например, в формуле «Тело, несходное с телами», когда речь шла о приписывании Аллаху антропоморфных качеств.

К собственно философским методам можно отнести два. Во-первых, под влиянием греческой философии мутазилиты стали использовать термин *кияс* в смысле «силлогизм» (позже это же значение встречаем у Ибн Сины и ал-Газали). Для старого понятия «аналогия» стали применять термин *тамтхил* («уподобление»). Во-вторых, мутазилитам была известна концепция аналогии Аристотеля (*ἀναλογία*), выраженная прерывной пропорцией «А : В :: С : D», для которой был применен арабский термин *мусава*, «равенство»; например, термин *благо* сказывается о разуме и зрении по аналогии, поскольку «разум для души есть то же, что зрение для тела».

Почему мутазилиты назвали свою систему *калам*, используя старый термин, придав ему новое значение? Термин калам, «речь», говорили они, больше не используется ими как описание применения метода аналогии к пониманию судьбы, что собственно и являлось главным предметом этой речи, дискуссии в рамках ислама; калам приобретает новое двоякое значение, являясь описанием нового метода рассуждения и описания содержания их системы. Как описание нового метода рассуждения калам используется как синоним слова *мантик*, или логики; как описание предмета теолого-философской системы калам понимается в смысле божественной речи, существующего Корана, отрицание или признание вечности которого являлось главным разногласием в их дебатах.

Проблемы, которые решались в каламе, различны и их множество. Их можно разделить на следующие типы: сугубо религиозные, сугубо философские и религиозные проблемы, решавшиеся в терминах философии. Среди этих проблем мы остановимся только на двух последних типах, среди которых также отметим только незначительную часть проблем — ту, которая наиболее иллюстративно характеризует калам как первую форму спекулятивной рациональной деятельности в рамках философии ислама.

Суть калама заключается в первую очередь в попытках рационалистической интерпретации Корана и заключена в основных проблемах, которые были сформулированы в результате этих попыток и активно обсуждались мутакаллимами. Принято выделять шесть основных философско-теологических проблем калама:

- 1) проблема божественных атрибутов;
- 2) проблема извечности или сотворенности Корана;
- 3) проблема сотворения мира;
- 4) проблема атомарной структуры мира;
- 5) проблема причинности и природы;
- 6) проблема свободной воли и предопределения.

Каждая из этих проблем, во-первых, включена в список наиболее ранних свидетельств о традиции калама — Маймонида и Ибн Хальдуна, а во-вторых, позволяет охарактеризовать калам в целом как теоретическое направление, и каждую из его школ в отдельности (независимо от того, как решали эти проблемы те или иные школы и отдельные представители этих школ), и в-третьих, увидеть процесс возникновения и развития последующих (или других) течений в средневековой мусульманской философии на основе исходной проблематики калама, которая и послужила по преимуществу отправной точкой для дальнейшего развития мысли. Также очевидно, что проблемы эти не новы, они были поставлены и решались задолго до возникновения калама.

На рубеже VII–VIII вв. среди мусульман возникли расхождения в понимании веры (*ал-иман*) и в отношении к человеку, совершившему тяжкий грех (*ал-кабир*). Наиболее радикальную позицию занимали хариджиты (*ал-хаваридж*). Рассматривая веру как совокупность всех действий повиновения Аллаху, они утверждали, что человек, совершивший тяжкий грех, перестает быть мусульманином и становится неверующим (*кафир*). Этот тезис приобретал политическое значение благодаря тому, что неверующими объявлялись и Омейяды, против которых хариджиты призывали вести борьбу.

Противоположную позицию занимали мурджииты (*ал-мурджиа*). Исходя из того, что вера есть признание истинности Аллаха и всего того, что содержится в Коране, они отодвигали действия человека на задний план и считали мусульманином каждого, кто сохраняет в сердце чистоту веры, даже если он

совершил тяжкий грех. Тем самым мурджииты заявляли о своей лояльности к Омейядам.

В контексте развития идеологических течений в исламе в этот период промежуточную позицию между указанными полярными позициями занимали мутазилиты, разрабатывая учение о так называемом «среднем состоянии» (*ал-манзила байна-л-манзилатайн*) мусульманина, впавшего в тяжкий грех, между «правоверным» и «неверным». Этот тезис, ставший впоследствии одним из пяти элементов (*усул* — «корень») богословской системы мутазилитов, призывал мусульман в конфликтных ситуациях занимать нейтральную позицию.

Мутазилитский богослов ал-Хайят (ум. в начале X в.), излагая основные положения учения мутазилитов, писал: «Многие люди согласны с нами в отношении божественной справедливости (*ал-адл*), но признают “антропоморфизм” (*ат-ташбих*). Многие согласны с нами в отношении единобожия (*ат-таухид*), но признают безусловное предопределение (*ал-джабр*). Многие согласны с нами в отношении единобожия и божественной справедливости, но расходятся с нами в отношении божественных обещаний, имен, установлений. Никто из них не имеет права называться мутазилитом, пока не признает пять “основ” (*усул*) вместе — единобожие, божественную справедливость, обещание и угрозу (*ал-вад ва-л-ваид*), “промежуточное состояние” (*ал-манзила байна-л-манзилатайн*) и “повеление одобряемого и запрещение осуждаемого” (*ал-амр би-л-маруф ва-н-нахй ан ал-мункар*)». Ниже мы рассмотрим последние пять основ мутазилизма именно в том виде, в каком они формулируются как религиозные проблемы.

Утверждение единственности Бога (*таухид*)

Принцип *таухид* утверждает, что существует только один Бог-Творец, создавший все сущее и наряду с ним нет «иного бога, кроме Аллаха». Обосновывается принцип *таухида* через объяснение отношения сущности Аллаха к его атрибутам.

Как и в отношении атрибутов Бога, как мы видели выше, в отношении принципа *таухид* также существует определенная градация, различающая разные подходы к пониманию функционирования этого принципа. Различают:

1) самостный таухид (*таухид зати*), выраженный формулой «нет у Аллаха сотоварища», которая предполагает, что не только не может быть никого или ничего равного Аллаху (*единственность Бога*), но и что никакая часть Аллаха не является самостоятельной и отдельной от его сущности, поскольку его сущность неделима, а отсюда как следствие отрицание сыновей и дочерей Бога (*единство Бога*);

2) атрибутивный таухид (*таухид сифати*), подразумевающий неразрывную связь атрибутов Бога с его сущностью, отсюда следует, что никто, кроме Аллаха не может обладать никакими из его атрибутов (в частности, именно

поэтому Творцом выступает только Аллах, а человек не способен им быть, вплоть до того, что не способен совершать собственных действий, а только присваивать действия, сотворенные для него Аллахом; этот вопрос мы будем обсуждать в связи с теорией присвоения (*касб*));

3) действенный таухид (*таухид афали*), подразумевающий что всякое действие не является самостоятельным, а находится под абсолютным контролем и ведением Аллаха. Совершение любого действия возможно только если есть специальное разрешение Бога на конкретное действие («все по воле Аллаха»), и соответственно человек не способен ни на самостоятельный выбор, ни на автономное действие; воле человека предшествует воля Аллаха;

4) таухид поклонения (*таухид ибади*), согласно которому поклонения достоин один только Аллах, все остальные объекты поклонения являются ложными.

Если самостный таухид признавался всеми исламскими сектами, то в отношении таухида действенного и атрибутивного в каламе имелись значительные разногласия. Мутазилиты признавали атрибутивный, и отрицали действенный, ашариты занимали обратную позицию.

Аш-Шахрастани характеризует представление о единственности атрибутов, приписывая его последователям Василя ибн-Ата и самому Васили: «Их называют василитами, а их «отход» зиждется на четырех основоположениях.

Первое основоположение: отрицание атрибутов Создателя всевышнего, таких, как знание, могущество, воля, вечная жизнь. В начале своем это учение было незрелым. Васил б. Ата разрабатывал его, исходя из очевидного мнения, а именно [всеобщего] согласия в невозможности существования двух предвечных безначальных богов. Он говорил: «Кто признал идею предвечного качества, тот уже признал двух богов». Его приверженцы разработали [это учение] только после того, как изучили сочинения *философов*. Их размышления об этом учении окончились тем, что они свели все божественные атрибуты к тому, что он — всеведущий, всемогущий. Затем они определили их как два субстанциональных качества, два обозначения (*истибар*) предвечной сущности, как говорил ал-Джуббахи, или два состояния (*хал*), как говорил Абу Хашим.

Абу-л-Хусайн ал-Басри склонялся к тому, чтобы свести их к одному качеству — состоянию знания, а это — сущность учения *философов*» («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 56).

Из этого свидетельства видно, что Васил занимает крайне радикальную позицию и отрицает атрибутивный таухид, признавая только самостный. Его последователи занимают более компромиссную позицию, позволяющую принять атрибутивный таухид, полагая что атрибуты Бога тождественны его самости и могут быть все сведены к определенным наиболее значительным атрибутам.

Развитие мутазилитской концепции отношения сущности Бога с его атрибутами выглядит следующим образом: Васил ибн Ата категорически отрица-

ет возможность добавления атрибутов к самости; ал-Аллаф утверждает тождество атрибутов и самости, по крайней мере, тождество с самостью атрибута знания; ал-Джуббаи отрицал атрибуты и полагал, что они могут быть замещены самостью, как видно по его высказыванию «Творец знающ по своей самости»; ал-Джуббаи-сын признавал атрибуты, но полагал их «состояниями» самости; абу-Хашим сформулировал сложную концепцию, согласно которой приписывание Богу атрибутов утверждает некоторое состояние, и уже это состояние является атрибутом, который, однако не является при этом ни известным, ни неизвестным, ни существующим, ни не существующим, т.е. состояние не поддается познанию само по себе, но только через самость. По сути же речь снова идет об атрибутах, добавленных к самости.

Вера в Божественную справедливость (адл)

Божественная справедливость признается всеми мутакаллимами в качестве одного из божественных атрибутов. Другое дело, что толкует это понятие каждая из сект по своему.

Базой для рассуждений о справедливости являются представления о красоте и отвратительности действий. Действия являются хорошими или плохими по своей сути, природе. Соответственно, справедливое тяготеет к красивому, благому и необходимому, а несправедливость — к недостойному. Очевидно, что Бог непричастен ничему непристойному, и тем самым несправедливому.

Масуди в «Мурудж аз-Захабе» писал, что, согласно убеждениям мутазилитов, Аллах не любит дурного. Именно поэтому не он творит поступки людей. Люди сами совершают те или иные поступки силой, которую им дает Бог, и сам по себе Бог одобряет разрешенное и порицает запретное. Также Аллах не возлагает на человека того, чего последний не сумел бы вынести. Естественное, что, если бы ему было угодно, он бы принудил людей к совершению только добра, но в этом случае теряется смысл земной жизни и земных испытаний. Вот почему Бог этого не делает. Мутазилиты полагали, что если бы все поступки человека были заранее предопределены Богом, то не было бы никакого смысла в последующем воздаянии за те или иные поступки. Более того, Бог оказался бы несправедливым, так как карал бы за поступки, которые люди не совершали. В соответствии с доктриной Божественной справедливости, мутазилитские идеологи считали, что Аллах должен творить только наилучшее. Из двух наилучших вариантов он должен выбрать самый наилучший. При этом они утверждали, что если понятия хорошего и плохого ясны разуму человека, то это тем более должно быть очевидным для Аллаха. Вследствие этого творение наилучшего и отход от плохого является важнейшим качеством Бога, который никогда не отвергнет хорошего и обязательно сотворит его. Таким образом, мутазилиты верили, что Аллах может сотворить только хорошее. Это является его обязанностью. Творение плохого невозможно для Аллаха. Это положение мутазилитов было отвергнуто суннит-

ской ортодоксией, поскольку, во-первых, они не считали разум человека настолько совершенным, чтобы его доводы были тождественны доводам Откровения, а во-вторых, по утверждениям суннитских ортодоксов, Бог не может быть принужден к чему бы то ни было и обладает абсолютной волей.

Обещание награды и угроза наказания (*ал-ваад ва ал-ваид*)

Этот принцип непосредственно связан с представлением о приходе дня Страшного суда и требует от мусульман благочестивости, а не одной только приверженности к своей вере. Мутазилиты верили, что все обещанное Богом обязательно сбудется, потому что Бог не нарушает своих обещаний. Это в равной мере касается как обещания награды, так и угроз. Бог воздает добром за совершение богоугодных поступков и карает за совершение греха. Наряду с этим Аллах также выполнит свое обещание простить всех раскаявшихся людей. Именно поэтому совершающие богоугодные поступки будут вознаграждены, а совершающие дурные поступки и грехи будут обязательно наказаны. Причем большие грехи (*кабира*) без покаяния прощены не будут. Это утверждение также противоречило позиции ортодоксального суннитского ислама, согласно которому Бог простит всех тех, кого пожелает. Он может простить и без покаяния, а в конечном итоге все мусульмане будут прощены. Мутазилитская доктрина «обещания и угрозы» противостояла также утверждениям мурджиитов, которые утверждали, что главным является наличие веры. По их мнению, если есть вера, то совершение того или иного, пусть даже дурного, поступка не является поводом для наказания человека Богом.

Вера в промежуточное положение между верой и неверием, или «стоянка между двумя стоянками» (*ал-манзиляту байн ал-манзилятайн*)

Четвертым постулатом веры мутазилитов является вера в промежуточное состояние между верой и неверием. Так, аш-Шахрастани писал, излагая позицию Василя ибн-Аты, основоположника мутазилизма: «Вера представляет собой совокупность свойств добра. Когда они соединены, человек называется верующим, и это похвальное звание. Нечестивый не соединяет в себе свойств добра и не заслуживает похвального звания, вследствие чего его не называют верующим. Но он не является также безусловно неверующим, потому что с ним остаются слова исповедания веры и все прочие добрые дела, — нет основания отвергать их. Однако если он ушел из этого мира с тяжелым грехом, без раскаяния, то он будет в числе вечно пребывающих в аду, поскольку в загробной жизни есть только две категории людей: одна категория — в раю, другая — в аду. Но тяжесть наказания будет ему уменьшена, и его ступень [в аду] будет выше ступени неверующих» («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 58).

Вера в промежуточное состояние также противоречила воззрениям ортодоксальных суннитов. Мутазилиты говорили, что с теми, кто не верует в это

состояние, надлежит обращаться как с мусульманами в этом мире, поскольку всегда есть надежда, что эти люди поймут это и раскаются.

Призыв к совершению добра и воздержание от дурного (*амри биль маруф ва нахй аниль мункар*)

Мутазилиты верили в то, что необходимо совершать хорошие дела и призывать окружающих к этому, а также в необходимость воздержания от совершения дурных поступков и недопущения этого со стороны других людей.

Из всего перечисленного только два пункта — «единство Бога» (*таухид*) и «вера в божественную справедливость» (*адл*) являются существенными для мутазилитского вероучения. Остальные второстепенны и дополнительные, или имеют отношение скорее к фикху, правоведению, являясь частью практических обязанностей, чем богословскими принципами.

§ 2. Рациональность как основание мутазилитского калама

Уникальный «метод калам», или «искусство составления вопросов и ответов», подразумевающий в постановке проблем и получении их решений опору на логику и рассуждение, пересмотр всех логически возможных вариантов, возник в таких условиях, когда существование различных сект и верований порождало сомнение в безусловной истинности религии и Писание перестало быть источником аргументации в спорах по тем или иным вопросам. Единственным источником, критерием для решения некоторых вопросов стал служить человек, его собственный разум.

Согласно мутазилитам, человек настолько могуществен, что может сравниться с Аллахом и даже превосходить его. Один из вопросов, на который не было однозначного ответа в среде мусульманских сект, согласно ал-Ашари, — может ли человек сделать что-то, если Аллах знает, что этому не быть. Мутазилиты отвечали на такой вопрос положительно, что делало Бога несвободным, противопоставляя ему свободного человека. Если следовать логике рассуждений мутазилитов, такой вывод понятен: поскольку Бог отождествлялся с закономерностью мира, закономерность не может быть нарушена; поскольку человек обладает разумом, он свободен именно благодаря этому божественному дару. Именно разум позволяет сопоставить человека с Богом и, более того, в чем-то превосходить его, поскольку человек, подчиняющийся закономерности, благодаря разуму может не только искать различные варианты своих действий внутри этой закономерности, но и, как полагали мутазилиты, отклоняться от нее благодаря свободе в выборе действия и мысли.

Мутазилит ал-Джахиз (ум. в 868 г.) говорил: «глаза ошибаются и органы чувств лгут; только разуму доступно достоверное познание...». Другой известный мутазилит Абд ал-Джаббар (ум. в 1025 г.), занимаясь вопросами права, разработал концепцию разума в связи с проблемой вменяемости человеку вины. Если, по Корану, служение Аллаху предписано каждому мусуль-

манину, то, с точки зрения мутазилитов, эта обязанность в полной мере встает перед зрелым человеком и только отчасти перед юношей. Несправедливо было бы, рассуждает ал-Джаббар, вменять что-либо в обязанность безумному, если он не в состоянии понять знаки, которые ниспослал ему Аллах. Ал-Джаббар соотносит понятие разумности с понятиями зрелости человека, аффективного состояния души и т. д.

Соответственно этим представлениям меняется и представление о знании: знание для мутазилитов — это не инструмент религиозной веры, опирающийся на Писание, а результат интеллектуальной, рациональной деятельности человека. Ф. Роузентал, аккумулируя дефиниции знания, которые использовались в средневековой арабской философии, приводит 12 видов определений знания (с *A* по *L*), с подвидами, многие формулировки которых принадлежат мутакаллимам (Роузенталь, «Торжество знания», с. 67–83). В частности, для калама характерен подвид *B* «Знание — это узнавание». Чаще всего ашариту ал-Бакиллани приписывается определение (B.2, B.3) «Знание есть узнавание познаваемого объекта таким, какой он есть», и Роузентал отмечает, что Бакиллани точно не был первым, кто употребил такое определение. Другой подвид определения в этой подгруппе (B.10) — «знание есть то, что человек знает доподлинно и понимает ясно». Роузенталь приводит более развернутый вариант этого определения согласно Ибн Абд ал-Барру: «Каждый, кто знает доподлинно и имеет понятие о вещи, знает ее. Соответственно кто не знает о вещи доподлинно и говорит о ней на основе традиционной информации, тот не знает ее» (Роузенталь, «Торжество знания», с. 71, сн. 43).

Именно мутазилиты первыми начинают проводить разграничение не только знания божественного, абсолютного от знания человеческого, ограниченного, но и человеческого знания на два рода: *необходимое*, направленное на познание необходимого (существование Аллаха и доказательство его бытия) и *остальные* знания, получаемые посредством чувств и деятельности разума. По сути, вводится и теоретически обосновывается разделение знания богословского и знания мирского, светского. Путем достижения истины является логика и следование ее законам. Это необходимый элемент, основа всякого мутазилитского диспута, диалектического спора, где сталкиваются противоположные мнения и с помощью строгих умозаключений опровергается, отбрасывается ошибочное мнение и утверждается знание истинное. Взаимоопровержение исходных постулатов предполагает сознательное применение сомнения как особой характеристики знания. С позиций Корана сомнение недозволенно, греховно: «Истина — от твоего Господа, не будь же в числе сомневающихся» (2:142). Ал-Джахиз диаметрально противоположным образом выражает идею сомнения: «Первое условие всякого знания — сомнение ... Пятьдесят сомнений лучше одной уверенности». Тем не менее (как, в общем, во всех пунктах мутазилитских диспутов) отношение к роли сомнения среди мутазилитов не было однозначным, существовали и резко

отрицательные оценки сомнения как чего-то противоположного знанию, уводящего в неверие. Сомнение допустимо при рассмотрении деталей, но от него нужно оберегать основы веры. Можно спорить по поводу познаваемости или непознаваемости Аллаха, степени и способах этой познаваемости, но нельзя ставить под вопрос само существование Аллаха; доведение принципа сомнения до конца может привести к сомнению в существовании Аллаха. Вероятно поэтому сомнение в среде мутакаллимов пресекалось.

Как это ни парадоксально, результатом ориентированной на рациональность деятельности мутазилитов стало недоверие к логике, возможности рациональным путем доказать истину и гарантировать ее безусловность. Возникла теоретическая проблема способов подтверждения истинности знания. Начиная с концепций первых мутазилитов критерием достоверности знания выступила идея «покоя души» (*сукур ан-нафс*, окончательно выработал концепцию «покоя души» Абд ал-Джаббар, развивая идеи мутазилитов) или «покоя ума» (*сукур ал-фахм*, впоследствии развиваемая арабским ученым-энциклопедистом ал-Кинди (известный в западной схоластике как Алькин-дус), первым представителем восточного аристотелизма (перипатетизма) (796–873 гг.). Необходимое знание — это знание интуитивное, непосредственное, оно ограждено «со всех сторон от опровержения». Это основа, на которой возникают все остальные знания. В необходимом знании нет сомнения. Помимо необходимых знаний есть целая совокупность знаний приобретенных, полученных через опыт, из практики, и доля такого знания неизмеримо больше необходимого. Вся жизнь есть обретение, накопление знаний. Существует два способа удостовериться в их правильности: объективный и субъективный. Объективный — это соответствие убеждения действительности; субъективный — покой души. Однако преимущество отдается второму способу, так как только душевное состояние покоя свидетельствует о том, что убеждение истинно, что разум познал все, проделал всю возможную работу, в течение которой не ослабевали напряженность и сомнение, побуждавшие разум к работе, пока не наступило успокоение от предела достигнутого. Понятие «покой души» присутствует у первых мутазилитов (ан-Наззам, ал-Аллафа, ал-Джахиза), но они критически относились к этому способу установления достоверности знания. Например, ал-Джахиз задавался вопросом о том, как отличить покой души умудренного знанием от безмятежности невежды.

Поскольку рационалистическое направление в теологии перенесло критерий истинности знания с Бога, авторитета божественного писания на разум, именно в нем — в логике, интеллектуальных возможностях — должны были отыскиваться его критерии. Разум (*акл*) способен получить истины откровения посредством самого себя. На основании этого стало возможным выдвинуть характерные черты, позволяющие разграничить рациональное знание и мистическое, объективное и субъективное. Устанавливается корреляция «рациональное усмотрение — знание — убеждение» (*назар — илм — итикад*).

Именно убеждение, характеризующее знание, а не просто предположение или слепое подражание, сопровождается покоем души. ал-Кинди говорит, что достоверность определяется через покой ума «с твердостью убеждения через доказательство». Разум является универсальным и единым, он не принадлежит целиком кому-либо одному, он принадлежит всем людям. Вот почему, считал ал-Матуриди, «недопустимо, чтобы вещь была хорошей в разумах (многих), а кто-то, обладающий разумом, не признавал ее хорошей». Ал-Джаббар подтверждает эту позицию: «Так, мы знаем, что каждый в отдельности может перепутать, четверг сегодня или пятница, а со всеми вместе этого не может произойти», «знание, установленное в умах, есть знание всех, а не кого-либо в отдельности» и «что касается знания всех, которое проистекает из совершенства разума, то недопустимо, чтобы в нем были расхождения».

§ 3. Основные философско-теологические проблемы калама. **Мутазилитский калам как учение о единстве и справедливости**

Историю о том, откуда мутазилитский калам берет свое название, излагает аш-Шахрастани («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 57–58): «Поводом к этому [послужило следующее]. Пришел некто к ал-Хасану ал-Басри и сказал: “О наставник веры! В наше время появилась группа людей, которые считают неверующими тех, кто совершил тяжкие грехи. По их мнению, тяжкий грех есть неверие, путем которого отходят от вероисповедания. Это — хариджитские *ваидиты*. [Другая] же группа людей откладывает [суждение] о тяжких грешниках. По их мнению, тяжкий грех не причинит вреда при (наличии) веры. Напротив, согласно их учению, действие не является основой веры и не причинит вреда послушание при (наличии) веры, равно как не принесет пользы повиновение при неверии. Это — мурджииты [нашей] общины. Какое решение вынесешь ты нам об этом в качестве верования?” ал-Хасан задумался над этим, но, прежде чем он дал ответ, Васил б. Ата сказал: “Я считаю, что совершивший тяжкий грех не является ни безусловно верующим, ни безусловно неверующим, а находится в промежуточном состоянии: ни верующий, ни неверующий”. Затем он встал и удалился к одной из колонн мечети, излагая то, что он ответил, группе приверженцев ал-Хасана. Тогда ал-Хасан сказал: “Васил удалился от нас”, вследствие чего Васил и его сторонники были названы мутазилистами (“удалившимися”).».

С того дня Васил и его последователи стали именоваться *ал-мутазила*, мутазилиты, — «удалившиеся», или «отколовшиеся». Итак, мутазилиты — это те, кто в своей вере были диаметрально оппозиционно настроены против единодушного согласия ранних теологов или так называемых «людей истинного пути» (*ахл ал-сунна*).

Последователей Васила также часто называют «людьми единства и справедливости» (*ахл ал-таухид у-ал-адл*). Под справедливостью здесь подразумевается то, что согласно воле Аллаха надлежит воздать людям за их добрые дела и наказать грешников за их злодеяния. Под единством здесь понимается

отрицание божественных атрибутов. Несомненно, что они признавали, что Бог знающий, могущественный, видящий, но принять положение, что эти божественные атрибуты отдельны и отличны от божественной сущности они не смогли, как не смогли признать, что если «множественность вечного» будет необходимым результатом, то вере в единство будет отказано. С их точки зрения, признание множественности атрибутов есть чистое неверие (*куфр*), как и любое признание множественности Бога (язычниками, христианами). Единство и справедливость оказываются основными принципами учения мутазилитов, и именно поэтому они и получили свое название.

Теперь обратимся к подробному рассмотрению основных проблем мутазилитского калама.

Проблема божественных атрибутов

С развитием калама вера в реальное существование божественных атрибутов была воспринята большинством теологов, но отвергалась мутазилитами, которые утверждали абсолютное единство Бога и отрицали в нем всякую множественность и реальность приписываемых ему атрибутов, утверждая, что последние являются только обозначающими его именами. Согласно доктрине единобожия в исламе божественные атрибуты и качества являются составной частью сущности Аллаха. Признание предвечных атрибутов и качеств Аллаха, по мнению мутазилитов, вело к признанию множественности предвечных субстанций. Васил ибн Ата говорил: «Кто признал идею предвечного качества, тот уже признал двух Богов» («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 56).

В мутазилитской среде возникла теория, стремившаяся примирить точки зрения «атрибутистов» и «антиатрибутистов», которая утверждала, что божественные атрибуты не являются ни существующими, ни несуществующими. В ответ на упреки о противоречии этой теории закону исключенного третьего ее сторонники возражали, что в первой части приведенной формулы речь идет о существовании вне разума, а во второй — о вербальном существовании или существовании в качестве звуков голоса, и что в данной формуле подразумевается третий вид существования — существование в уме.

Сходным образом рассуждает ашаритский теолог Абу Бакр ал-Бакиллани (ум. в 1013 г.). Что представляют собой слова Бога, имеют ли они тот же статус, что и другие его творения (имеется в виду атрибут «речь»)? Если они имеют пространственные характеристики и подвержены изменению, то они не могут быть связью между людьми и Абсолютом. Если же их признать совечными божественной сущности, тогда мы будем вынуждены говорить об «уподоблении» (*ат-ташбих*) Бога человеку (т. е. слова Бога есть знаковая система, как и речь людей) или его «отелесении» (*ат-таджсид*), превращая его в тело (пусть это тело и вечное, но в любом случае Абсолют воплощается в чем-то, что само по себе есть преходящее, относительное). Ал-Бакиллани решает проблему следующим образом: истинные слова Бога — это смыслы,

пребывающие в душе, и в них нет иного. Иное только указывает на них, это знаки или речь на языке, привычном для людей. Допустимо называть иное речью, ибо оно указывает на его слова, но это не есть сами слова. Тем самым признается и извечность Корана как слова божьего, пребывающего в душе, или «внутренняя речь» (*ал-калам ан-нафси*), и его сотворенность: Коран — слово божие, ниспосланное людям в доступной для них форме. Смертный не может создать ничего, равного Корану, Коран единственный, как единственная божественная сущность. В то же время Коран есть адекватное выражение «внутренней речи», слов Бога, «пребывающих в душе».

Иногда в учении мутазилитов о тождестве божественных атрибутов между собой и с божественной сущностью видят пантеистическую ориентацию в рамках решения вопроса о соотношении Бога и мира. Тождество атрибутов между собой означает совпадение в Аллахе воли и могущества со знанием, что предполагает подчинение иррационального начала в Боге началу рациональному, разумному. Если Бог знает, что он создаст вещь, то он не в силах ее не создать. Если Бог знает, что некий Зейд¹ умрет в возрасте 80 лет, то он не может умертвить его до этого или оставить живым хоть на один миг после этого.

Мутазилиты различали «истинные» (*хакика*) и «иносказательные» (*маджаз*) атрибуты, либо те, которые вовсе исключались из философского рассмотрения. Истинные атрибуты понимались как конфигурация «действие — действующее — претерпевающее», например «знание — познающий — познаваемое». Божественный атрибут «знание» указывает на наличие знания у божественной самости, на то, что Бог является «познающим» и что имеются «известные» ему вещи. Но тогда возникает проблема: «известные» Богу вещи не совпадают с «подвластными» ему (например, он знает о невозможном, но не может такое произвести), а оба этих класса — с «желанными» (Бог не желает плохого, хотя знает о нем и способен его произвести), тоже самое можно сказать и относительно других атрибутов. Божественная самость (*зам*) при этом остается одной и той же. Каким образом это тождество самости, одна из составляющих божественных атрибутов, может быть сохранено при различии других составляющих этих атрибутов? Трудность разрешения проблемы тождества и различия при такой ее постановке привели к возникновению многочисленных конкурирующих теорий в мутазилизме, а после длительных обсуждений — к догматизации проблемы в ашаризме, которая решалась через принцип понимания атрибутов «не спрашивай “как?”» (*би-ла кайф*)), означающий простой запрет на их исследование.

Наибольшее значение среди «истинных» атрибутов мутазилиты придавали четырем: знанию, могуществу, воле и жизни. В Боге именно эти четыре

¹ Имя «Зейд» наравне с именем «Амр» традиционно используется в классической арабской философии для формулировки примеров или тезисов аналогично имени «Сократ» в западноевропейской философской традиции.

атрибута совпадают. Первые три объясняли связь между первоначалом и мирозданием, а жизнь понималась как необходимый атрибут действующего, поскольку действовать в истинном смысле может только живое. В связи с истинными атрибутами Бога ставилась и обсуждалась проблема тождества субъекта атрибутов: если «знающий» и «желающий» предполагают действительно различные «знание» и «воление», как субъект этих атрибутов может быть одним и тем же? Среди предложенных решений проблемы было отождествление соответствующих действий (знание, воление и т. д.) с самостью Бога.

В конечном итоге мутазилиты оставили Богу единственный атрибут — знание, тождественное божественной сущности и символизирующее закономерности мира. Знание Бога, по словам ал-Аллафа, и есть Бог. Тогда и тезис мутазилитов о том, что воля Бога — это сам мир, в свете утверждаемого тождества воли, могущества и знания Бога, где знание имеет главенствующую роль, привел к утверждению единства божественной сущности и мира, и заключению, что весь мир тоже есть Бог¹.

Проблема извечности или сотворенности Корана

Один из главных догматов ислама — догмат единобожия — выражен формулой «Нет божества кроме Аллаха, и Мухаммед — посланник Аллаха» (*Ла илаха ила-ллах ва мухаммаду расулу-ллах*). Главное, что должен признать человек в отношении мусульманской религии, — это признание существования Аллаха и соблюдение правил отношения с ним. Эта формула входит почти во все молитвы и является ритуальной формулой, троекратное произнесение которой перед официальным лицом означает принятие ислама. Основной вопрос, который остро стоял в первые века существования ислама, в период выработки его догматики, — вопрос о единобожии (*таухид*), противопоставленном политеизму язычества². Идея монизма, единства бытия и единственности мироздания стала центральной темой калама, причем первые в исламской традиции развитые концепции единства бытия были предложены именно мутазилитами. Они обсуждали эту проблему в рамках радикального рационализма, для чего привлекали уже созданные античными философами логику и метафизику, учение о началах бытия. Рассуждая о единстве и единственности Бога, мутазилиты стремились к предельной чистоте этой идеи. Исходя из рационалистической интерпретации идеи Бога, мутазилиты пришли к тому, чтобы отождествить его с закономерностью, пронизывающей все сущее. Это влекло за собой очень интересные следствия.

¹ Этот пантеистический тезис в явном виде актуализируется в вуджудизме (философский суфизм).

² Помимо политеизма язычества *таухид* противопоставлялся любым проявлениям манихейского дуализма, христианской доктрине троичности Божества и всему тому, что было *ишраком* или «приданием Аллаху сотоварищей», иначе говоря, поклонению кому-либо, кроме единственного всемогущего повелителя — Аллаха.

Ал-Аллаф утверждал, что Бог, придав в единовременном акте не-сущему существование, в дальнейшем уже не может делать абсолютно ничего: ни сотворить пылинку, ни шелохнуть листа на дереве. Абд ал-Джаббар считал, что Аллах не может нарушить то, что сделал обязательным. Изначальное абсолютное знание Бога, предопределяющее развертывание всех событий, делает из Бога существо чуждое миру, ненужное — ведь он уже все сделал и этим обрек себя на роль наблюдателя, сделал себя несвободным, ограничил себя. Бог подчиняется рациональному, логически разумному началу. Так, если Аллах знает, что какой-то человек умрет в возрасте 80 лет, то он не может умертвить его до этого или оставить живым хотя бы на миг после этого. Если Бог знает, что он создаст какую-либо вещь, он не в силах ее не создать.

В противоречие с мутазилитским *таухид* вступал тезис о несотворенности Корана, который последовательно отстаивали ортодоксальные сунниты. Мутазилиты отрицали атрибутивное качество речи (*калам*) у Аллаха и считали Коран сотворенным (*махлуг*). Доктрину о несотворенности Корана они считали отступлением от единобожия, так как признание Корана предвечным (*кадим*) вело к множественности предвечных субстанций.

Так мутазилиты пришли к выводу о том, что Коран не может быть предвечным — иначе он тоже существовал бы наряду с Аллахом, и это лишало бы его единственности, следовательно, Коран сотворен. Если же учесть, что помимо предшествующего божественного Корана, записанного на скрижалях, имеется еще и Коран, ниспосланный людям, который, может быть, даже и не обладает божественной природой, а является лишь подражанием слову Божьему, то священность и неприкосновенность его заметно снижаются. Один из крупных мутазилитов ал-Каби (ум. ок. 929 г.) передал утверждение мутазилитов о Коране: «Аллах всевышний сотворил Коран на хранимой скрижали, и он не может быть перенесен, так как одна вещь не может находиться в двух местах в одном состоянии. А то, что мы читаем [как Коран], есть повествование о первоначально написанном на хранимой скрижали. Это сделали и создали мы» («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 73).

Такая интерпретация лишает Коран его священности, позволяет соотносить его с деятельностью человека и влечет вывод о возможности относиться к его слову как допускающему вмешательство человека. Коран — это не более чем слово Божье, услышанное пророком и переданное людям в доступной им форме, на арабском языке. А это значит, что от буквального понимания содержания легко перейти к выявлению скрытых смыслов и рассматривать аяты как знаки божественной сущности, знамения, которые можно и нужно толковать и комментировать.

В целом, поскольку точек зрения, по которым мутакаллимы расходились, было больше, чем тех, по которым они выражали согласие, в каламе сосуществовали две точки зрения и на отношение предсуществующего Корана к Корану, ниспосланному людям: одни мутакаллимы утверждали, что любой рукотворный Коран является воплощением слова божьего и потому обладает

двоякой природой – божественной и земной; а другие настаивали на том, что рукотворный Коран – не более как подражание предшествующему Корану (слову божьему) или его выражение.

В начале IX в. мутазилитское движение добилось особых успехов. Традиционно принято считать, что в 824 г. халиф ал-Мамун (813–833 гг.) объявил мутазилизм официальной идеологией халифата и что именно он был инициатором *михны* — мусульманской «инквизиции» против традиционалистов-догматиков. В действительности, не нужно забывать, что не мутазилитская система в целом была принята при михне критерием лояльности халифу, а только концепция сотворенности Корана. Все жители Багдада должны были предстать перед особой комиссией и изложить ей свои взгляды на Коран, сказать, сотворен он, по их мнению, или нет. В случае отказа признать мутазилитский тезис о сотворенности Корана они подвергались пыткам и жестоким преследованиям. Деятельность этой инквизиции продолжалась и при халифе ал-Мутасиме (ум. в 842 г.). Жертвой ее стал даже знаменитый имам Ханбал (ум. в 855 г.), основатель ханбалитского толка фикха, категорически отказавшийся признать сотворенность Корана.

Проблема сотворения мира

Интересна позиция Г.О. Вольфсона (Wolfson H. A. The Philosophy of Kalam. Cambridge, 1976. P. 355), который утверждает, что концепцию творения, явно выраженную в терминах, означающих создание из ничего, нельзя найти ни в иудейском, ни в христианском, ни в мусульманском писании (разумеется, есть и другие точки зрения на этот счет). В Коране говорится, что Аллах сотворил мир за шесть дней, но вопрос о том, из чего сотворен мир и сотворен ли он из чего-нибудь вообще, не затрагивается. Не уточняется, могло ли до творения существовать время. Имеется три термина, каждый из которых имеет определенное отношение к творению, *халик* («творец»), *муджид* («наделяющий бытием») и *мукаддир* («предопределяющий»), однако трудно сказать, насколько эти термины синонимичны. Если Бог только детерминирует состояния Вселенной и вещей в ней, означает ли это, что он прикладывает усилия к уже существовавшей до того субстанции. Тоже самое и с наделением бытием, — в терминах арабской философии, где «вуджуд» означает «проявленность», задача Бога буквально сводится к переводу вещей из некоего скрытого существования в явное. Но само скрытое состояние подразумевает, что вещи каким-то образом возникли для скрытого существования. Слово «творец» подразумевает что Бог привел вещи в существование в некотором безусловном смысле. Однако в Коране никаких уточняющих эти моменты пояснений нет.

В Коране имеется фраза, которая может быть истолкована как подтверждающая концепцию творения «из ничего» («Гора», 52:35), но ее смысл крайне чувствителен к переводу и интерпретации. Сама фраза — иронично заданный вопрос, в контексте других вопросов, заданных тем, кто сомневает-

ся в существовании Бога и не верует в него, и приписывающих деяния Бога этим самым неверующим в духе *a contrario*: «если это не Он, то может быть они сами тогда это сделали?». Итак: «Или они сотворены из ничего, или они сами — творцы? Или они сотворили небеса и землю?» (52:35–36). Выражение «из ничего» (*мин гайри шай*) крайне многозначно и остановиться на какой-либо наиболее правильной трактовке практически невозможно: «Может быть они сотворены ничем?», «Может быть они сотворены не ради чего-то?», «Может быть они сотворены не из вещей?» и т.д., и каждая из предложенных трактовок существенно меняет смысл творения.

В тех случаях, когда мутакаллимы используют выражение «творение из не-сущего», становится ясно, что они переняли его у христианских теологов. Ашариты трактовали «не-сущее» (*маадум*) как ничто и тем самым занимали креационистскую позицию, мутазилиты рассматривали «не-сущее» как некоторую реальность, и переходили на сторону платонической позиции, в согласии с которой мир творится Демииургом из предшествующей материи.

Все эти представления также тесно связаны с понятием «вещь». «Вещь» (*шай*) — наиболее общее выражение чего-либо, о чем может идти речь, и часто вещь определялась как «иное» (*гайр*), как «нечто, отличное от иного». Мутакаллимы называли также вещью Бога, но Бог — это вещь, по определению отличная от всех прочих, так что, даже если номинально божественные атрибуты совпадают с качествами сотворенных вещей, они принципиально отличны. Понимая Бога как «иную вещь», мы получаем еще одну трактовку, явно не совпадающую по смыслу с «ничто».

Что касается вещей мира, то большинство мутакаллимов различали «сотворение» вещи и саму вещь. Наиболее общей и универсальной характеристикой вещи служила «утвержденность» (*субут*). Утвержденность понимается как более фундаментальная характеристика вещи, нежели ее существование, которое наряду с несуществованием универсально признается в качестве атрибута вещи. Утвержденность составляет тот предельный фон, который дает возможность говорить о вещи как таковой независимо от ее существования и несуществования, не мысля в ней никаких содержательных характеристик, и отрицание которого устраняет такую возможность. Мутазилиты в основном признавали утвержденность отличной от существования, в ашаризме утвержденность была приравнена к существованию. Одни мутазилиты считали утвержденность синонимом категории «вещь», сформулировав положение об *утвержденности вещей как вещей до их существования*. Утвержденная вещь обладает «оностью», т. е. вещь понимается максимально абстрактным образом, любая другая характеристика, в том числе существование и несуществование, привносит в вещь качественную определенность. Именно поэтому утвержденность в отличие от существования и несуществования не считалась атрибутом вещи. Утвержденность логически предшествует как существованию, так и несуществованию вещи. При этом под утвержденной вещью понимается сама вещь как таковая, а не какая-либо универ-

салия. В рамках противоположной позиции различий между утвержденностью и существованием не делалось. «Утвержденность» понималась как синоним «существования», а «утвержденное» оказывалось синонимичным «сущему». Такое употребление стало характерным для ашаритов. Вместе с тем ни мутазилитам, выдвинувшим эту позицию, ни их последователям не удалось избежать противоречий и последовательно сформулировать концепцию тождества утвержденности и существования. Мутазилиты и ашариты говорили о «самой» вещи или ее «самости» (*зат*), благодаря которой до существования вещи можно познавать некоторые ее характеристики, зависящие именно от «самой» вещи.

Что касается «существования» и «несуществования» в рамках осмысления творения Богом вещей, то здесь было высказано два мнения. Одни считали, что нельзя говорить о вещи как о несуществующей до того, как она хотя бы раз получила существование. Другие называли вещь и до ее первого существования несуществующей, определяя на этом основании понятие «возникновение» как «существование после несуществования». В каламе под «несуществованием» понимается несуществование данной вещи, а не несуществование вообще. Несуществование вещи, предшествующее ее существованию, называется «временным несуществованием», тогда как несуществование, которое не будет и не может быть сменено существованием, называется «абсолютным», или «чистым», несуществованием. Временно́е несуществование вещи, согласно этому взгляду, всегда предшествует ее существованию. Чистое несуществование является, по сути, иррациональным понятием, исключаящим возможность какого бы то ни было осмысления. Паре терминов «чистое несуществование — временное несуществование» соответствует пара «чистое существование — временное существование». Под «чистым существованием» понимается существование Первоначала, называемое также «абсолютным», а под временным — существование «возникающих» вещей. Если признавать, что несуществование вещи наступает только после ее первого существования, то необходимо определить возможность говорить о вещи до ее существования либо вовсе запретить это. Для этих целей и было введено понятие «утвержденность», которое логически предшествует как существованию, так и несуществованию.

Концепция «не-сущего» легла в основу мутазилитского пантеизма. Все то, что охватывается понятием *маадум*, составляет мир, концептуально идентичный чувственно воспринимаемому; это тот же реальный мир, только не имеющий пространственных и временных связей. Тогда формально как будто признается сотворенность мира «из ничего» (т. е. все вещи переходят благодаря деятельности Аллаха из состояния «не-сущего» в состояние «сущего»), но фактически это исключается другим мутазилитским тезисом «*маадум* есть вещь», поскольку *маадум* приобретает очевидную двусмысленность. Как писал ал-Багдади, разоблачая своих оппонентов, мутазилиты верили в извеч-

ность мира, но, боясь открыто ее провозгласить, выдвинули тезис «*маадум* есть вещь», которое вело с необходимостью к утверждению извечности мира.

Пантеистическая ориентация мутазилитской онтологии выражается и в утверждении независимости происходящих в мире процессов от произвольного божественного вмешательства. Мир «маадумов» абсолютно не подвластен Богу. Тогда «возникновение» понимается как развертывание «маадумов» в пространстве и времени или появление их из своих «скрытых» мест (*кумун*) «без всякого творения», поскольку творение уже предшествовало этому развертыванию.

Проблема атомарной структуры мира

В мутазилитском каламе были разработаны атомистические концепции пространства, времени и вещества. Имеются две точки зрения на происхождение этой проблемы. Сторонники первой точки зрения придерживаются концепции независимого возникновения атомизма в арабской философии (например, А. В. Смирнов), сторонники другой возводят представления об атомарной структуре мира к древнегреческой философии (Г. О. Вольфсон). Представители первой утверждают, что, поскольку возможный источник этих взглядов достоверно не установлен, то они, вероятно, должны быть признаны оригинальными. В подтверждение второй свидетельствуют арабские термины *джаухар* («субстанция») и *ля йатаджазза* (*ля йанкасим*, «неделимая»), поскольку они являются очевидной «калькой» греческого понятия и слова «атом». Правда, свидетельств того, что атомистика была воспринята мутакаллимами через оригинальные сочинения греков, нет. Как правило, они имели дело с различными комментариями или переложениями греческих текстов.

Обычно атомистические учения подразумевают, что мы имеем дело с такой философской концепцией, которая пытается объяснить возникновение и существование мира без сверхъестественного божественного вмешательства, посредством автономных механицистских процессов, в частности, естественным движением атомов. Оригинальность атомизма в каламе заключается в том, что он совмещает творение мира Богом и механицистские атомистические принципы. Это подчеркивает и уникальность задачи, для решения которой мутакаллимы собирались использовать атомизм: для опровержения тезиса о вечности мира и тезиса о наличии в нем причинно-следственных связей.

Если следовать свидетельству Маймонида в «Путеводителе растерянных», который наряду с «Книгой о религиях и сектах» Шахрастани признается как одно из главных свидетельств о каламе, некоторые мутазилиты признают существование дискретного, атомарного времени (с. 419 любого русскоязычного издания).

Атомизм (или, иначе, финитизм) был свойственен далеко не всем мутакаллимам. Первыми мутакаллимами атомы трактовались как нечто непротяженное, в частности такой трактовки придерживалась багдадская школа ка-

лама, но скорее потому, что никто из них прежде не обсуждал размеры атомов. Басрийская школа учила о протяженных атомах в силу более близкого знакомства с греческими текстами. В среде мутазилитов были и противники атомизма, например ан-Наззам.

Среди мутакаллимов шли споры о бесконечной делимости тел, обсуждалась проблема обоснования существования предела делимости, а не особенности физических свойств мира, собранного из атомов. В этом мутакаллимы ближе к математическому атомизму платонического типа, а не физическому Демокрита. Мутакаллимы не «слагают» тело из атомов, рассматривая их как минимальные частицы тел, и не выводят качественные свойства тела из характеристик составляющих его частиц, как это делал Демокрит, не говорят о различиях тел в зависимости от конфигурации, величины или положения входящих в них атомов, не обсуждали чувственно воспринимаемые качества тел и их зависимость от атомов. В рамках обсуждения делимости тел поднимались такие частные проблемы как минимальное число атомов в теле, протяженность атома и его сторон, местоположение атомов, их форма.

Особенностью мусульманского атомизма было отсутствие понятия пустоты или даже ее отрицание. Греческий атомизм настаивает на том, что существуют только атомы и пустота и последняя является необходимым условием существования атомов, в противном случае они не смогут быть отличны друг от друга (если сущее примыкает к сущему без какой-либо границы между ними, то это следует считать за одно сущее, а не несколько, согласно доводу Парменида). Маймонид в книге «Путеводитель растерянных» во Втором постулате мутакаллимов говорит о том, что последние убеждены в необходимости пустоты, которая должна пониматься как некоторый объем, в котором совершенно ничего нет и он не занят никаким телом или субстанцией: «[мутакаллимы] вынуждены прибегать к утверждению о пустоте, делающей возможным соединение и разъединение частиц и перемещение движущегося в этой пустоте, не содержащей никаких тел и ни одной из этих субстанций».

Однако Т. Ибрагим выдвигает мнение, согласно которому Маймонид путается, и в источниках нет упоминания о пустоте между атомами, в них речь идет «в основном о пустоте вне мира, а если речь заходит о пустоте внутри мира, то имеется в виду пустота между телами, а не атомами»¹. Аналогичные претензии Ибрагим выдвигает и Г. Вольфсону, который следует свидетельству Маймонида о пустоте и тенденциозно интерпретирует соответствующие источники в (Wolfson H.A. *The Philosophy of the Kalam*, p. 467–495). «В действительности же, — пишет Ибрагим, — для мутакаллимов-финитистов атомы не существуют вне тела, поэтому мутакаллимы не нуждаются в пустоте для объяснения движения атомов, их соединения и разъединения. Аль-Каби

¹ Ибрагим Т. Мусульманский атомизм как строгий финитизм // Вопросы философии. 2014. № 6. С. 142-153. http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=982&Itemid=52

(ум. 929–931) и другие мутазилиты багдадской школы отвергали пустоту даже в качестве воображаемого допущения».

Атомистические теории мутакаллимов отличаются высокой степенью абстракции. Некоторые из них вводят понятие атома, принципиально недоступного чувственному восприятию, поскольку он не обладает не только соответствующими акциденциями, но даже и пространственно-временными характеристиками, которые возникают только в определенных конфигурациях атомов. Различались «протяженность» и «телесность», «положение» и «место», «физическая» и «математическая» делимость (например, «стороны» атома являются его математическими, но не физическими частями, и именно это позволяет образовывать континуум из «неделимых»), «математический» и «физический» минимум (как точка и атом).

Таким образом, когда деление уничтожает всю «соединенность», тогда остается «неделимая частица». Существовало несколько мнений при решении вопроса о свойствах неделимой частицы. Одни считали, что она может существовать сама по себе (*инфирад*) и принимать все акциденции, и отождествляли ее с телом (*джисм*) и субстанцией (*джавхар*). Некоторые допускали одиночное существование такой частицы, но при этом отрицали наличие в ней трех измерений, чувственных качеств, жизни, способности к действию и знания. Оставляя отдельной частице возможность движения, ей приписывали способность соприкосновения с шестью подобными частицами и соединения с ними, за счет чего образуется тело (ал-Аллаф). Другие мутазилиты, в целом соглашаясь с основными положениями атомизма, добавляли такие нюансы, как признание у атома цвета, вкуса, запаха (ал-Джуббаи), отрицание возможности для частицы соприкосновения более чем с одной частицей (Салих Кубба). Многие мутазилиты отрицали возможность отдельного существования неделимой частицы и утверждали, что отдельно существует только совокупность таких частиц в их определенном сочетании, и называли такую совокупность «столп» (*рукн*). Это мнение было связано с тем, что одиночная частица была бы лишена всех или почти всех пространственных измерений и тем самым была бы недоступна восприятию. Одни наименьшим сочетанием частиц считали две, говоря, что дальнейшее деление невозможно ни в бытии, ни в мысли. Другие, признавая возможность познания отдельной неделимой частицы, но отрицая ее отдельное существование, считали столпом шесть частиц, расположенных попарно на трех пространственных осях, что само уже задает возможность объемного, трехмерного мира, подразумевая помимо пространства также и движение (вектор направления от центра соединения к краю осей). В таком случае столп, а не неделимая частица, становился непосредственным элементом для построения тела, причем столп имел аналогичную неделимой частице природу, поскольку тело должно было состоять минимум из шести столпов (так полагал Хишам ал-Фуватий).

Некоторые считали, что наименьшим отдельно существующим сочетанием частиц следует признать восемь. При этом две лишние измерений ча-

стицы образуют длину, две пары таких частиц — плоскость, две четверки дают трехмерный объем. Соединяясь, бескачественные атомы сами производят тот минимальный набор акциденций, который необходим для существования тела. У некоторых мутазилитов (например, Аббад Ибн Сулайман) неделимая частица лишалась всех качеств, пространственных измерений и способности самостоятельного существования, становясь чистой умозрительной конструкцией. Некоторые называли частицами цвет, вкус, жар, холод, жесткость, мягкость, считая, что наименьшее их число — десять и все вместе они составляют тело. Муаммар называл неделимой частицей человека, поскольку *естественным* путем человек не делится на составные части, — руки, голова, ноги, глаза, уши и пр. функционально не отделимы от целого тела.

Пространство в атомистических теориях мыслится как функция сущего (или его мельчайших единиц) и строится от существующих самостоятельно меньших измерений к большим (арабоязычные перипатетики, и напротив, придерживались континуалистских теорий пространства и рассматривали меньшее измерение как предел большего, не существующий независимо от последнего). Пространство строится «снизу вверх» и возникает как свойство атомов: либо шесть направлений признаются акциденцией частицы, либо, как уже отмечалось выше, большие измерения возникают как конфигурация меньших, а носителем наименьшего пространственного измерения является атом.

Оригинальной для калама является концепция атомарного времени, о которой также свидетельствует Маймонид. Согласно Маймониду, «они утверждают, что время состоит из мгновений, то есть из множества [моментов] времени, не поддающихся дроблению по причине своей малой протяженности. Этот постулат также необходим им в связи с первым постулатом. Они, без сомнения, знакомы с доказательствами Аристотеля, посредством которых он установил, что расстояние, время и пространственное движение равны в своем существовании, то есть отношение их друг к другу постоянно, и если делится одно из них, то и другое делимо, причем в той же пропорции. Посему они должны были признать, что если время непрерывно и бесконечно делимо, то отсюда необходимо вытекает, что делимы частицы, которые они предполагают неделимыми.

...[Деление] времени заканчивается, достигнув мгновений, уже неделимых. К примеру, час состоит из шестидесяти минут, минута — из шестидесяти секунд, секунда — из шестидесяти терций. По их мнению этот ряд закончится на каких-то долях — к примеру на децимах [1/60 часа] или еще более мелких долях, которые совсем не имеют частей и неделимы, так же, как обстоит дело относительно расстояния. Соответственно, время оказывается наделенным позицией и внутренним строением» (Маймонид, «Путеводитель растерянных», с. 419-420).

В отличие от древнегреческих атомистов, атомистические концепции мутакаллимов преследовали не объяснение процессов природы, а доказатель-

ство непрерывного творения Богом вещей и процессов как в мире, так и в душах людей. Снова приведем свидетельство Маймонида: «Они утверждают, что существуют акциденты [акциденции] — аспекты, добавочные к аспекту субстанции...

...у атома есть акциденты, и он не может быть свободен от них. Разъясним смысл этого постулата. Они утверждают, что каждый из этих атомов, творимых Богом, обладает акцидентами, от которых не может быть свободен, такими, например, как цвет, запах, движение или покой. Исключение составляет только [категория] количества, поскольку никакой атом не обладает количеством...» (Маймонид, Там же, с. 424–425).

«...существование акцидента не может длиться два момента времени. Смысл этого постулата таков: они полагают, что Бог (велик и могуч Он!) творит атом и, в то же самое время, творит в нем любой акцидент, какой пожелает. И Богу не должна приписываться способность творить атом без акцидента, поскольку это невозможно. Истинная сущность и смысл акцидента состоит в том, что он не сохраняется и не пребывает сущим два момента времени, то есть два мгновения. Ибо сразу же после того, как этот акцидент создан, он исчезает, не сохраняется. Тогда Бог творит второй акцидент того же вида; этот второй также исчезает, и тогда Он творит третий, того же вида. Так происходит постоянно, пока Бог желает сохранения акцидента этого вида. Когда же Он, Превознесенный, желает сотворить в этой субстанции акцидент, принадлежащий к другому виду, Он творит его; если же Он перестанет творить и не сотворит никакого акцидента, то эта субстанция исчезнет». (Маймонид, Там же, с. 427).

Важным моментом для понимания действий Бога является то, что он не уничтожает атомы, а прекращает их сотворение, поскольку Бог, являясь Творцом и обладая соответствующим атрибутом, не должен уничтожать, т.е. отправлять ранее сотворенное в небытие, соответственно, он должен прибегать либо к новому творению на месте прежнего, либо просто прекращать процесс творения соответствующего объекта. Не будучи сотворенным для следующего мгновения, объект прекращает существование в предшествующем.

Исследования последних лет отрицают атомизацию времени в каламе, по крайней мере у ранних мутакаллимов¹. Поскольку они отстаивали финитизм, т.е. наличие предела делимости тел, то логично было бы ожидать и финитизма в представлениях о расстоянии и времени, однако, как пишет Т. Ибрагим, никаких однозначных сведений об этом нет.

¹ См. напр.: Ибрагим Т. Мусульманский атомизм как строгий финитизм // Вопросы философии. 2014. № 6. С. 142–153.

Проблема причинности и природы тел

Ислам VIII в. отвергал существование «промежуточных причин», опосредствующих возникновение тех или иных явлений по воле Бога. Среди мутакаллимов, отвергавших объективную причинную связь между явлениями, было распространено убеждение, что регулярная последовательность явлений есть не что иное, как результат таких действий Бога, которые в человеческом мире называются «обычаем». Вместе с тем, утверждая, что все явления в мире непосредственно порождаются Богом, мутакаллимы признавали, что некоторые явления не будут вызваны Богом никогда. Например, явления, сопряженные с каким-либо изменением в природе Бога или не согласующиеся с законом противоречия. Ан-Наззам и Муаммар придерживались в этом вопросе особой точки зрения: вещи имеют свою «природу», которая выступает в качестве причины происходящих в них изменений, и эта «природа» привносится в вещи Богом в момент творения.

Мутазилилы учили о «природе» (*таб, хилка* или *хассыйя*) тел, с которой Аллах не может согласовать свои действия. В этих представлениях заключена идея об автономности мира. Так, Муаммар говорит, что, если тело по своей природе не принимает определенного цвета, может случиться так, что Аллах попытается окрасить его в этот цвет, но тело окрашиваться не будет. Ан-Наззам утверждает, что невозможно, чтобы субстанция делала то, что она по своей природе не делает и чтобы творец заставлял ее действовать иначе, чем она способна по своей природе. «Действия» Бога тождественны процессам, происходящим во Вселенной, причем первые подчинены вторым, и для доказательства этого тезиса мутазилилы прибегают к типичному для них аргументу «от совершенства»: если Бог и сможет сотворить другой мир, то он будет абсолютно идентичен существующему, поскольку Бог — искуснейший мастер, который все делает «наисовершеннейшим образом».

Природа могла пониматься как нечто внешнее по отношению к обладающей ею вещи, как потенция, свойственная вселенской душе и передающаяся предметам подлунного мира, либо, как это произошло в учении ашаритов, она вовсе отвергалась — независимо от этого признавалось наличие в мире регулярности, поскольку без нее невозможно никакое мышление. Природа — это противоположность искусства, и поэтому некоторые мутазилилы рассматривали отрицание ашаритами природы как нечто противоречащее мнению «большинства разумных людей», поскольку все они признают причинность и наличие у предметов предрасположения, характера, нормы и т. п. Отрицание природы и утверждение окказионалистской концепции регулярности отрицает и возможность чудес (одна из главных религиозных проблем калама), а это означает, что с такой позиции все происходящее будет чудом. Следовательно, термин «природа» оказывается нагруженным множеством смыслов, которые все сходятся на идее непрерывного единства бытия. Один из поздних мутакаллимов Фахр ад-Дин ар-Рази (1149–1209 гг.) утверждает,

что природой движима вся Вселенная: «каждая сила вызывает движение посредством стремления... Начало, вызывающее первое движение, непрерывно создает в теле стремление. И ничто не мешает называть это стремление природой, ибо оно не вызывается ни принуждением, ни волей или выбором, ни каким-либо внешним действием. Точно так же оно не может ни остановиться, ни быть направлено вспять...».

Проблема свободной воли и предопределения, ответственности человека за свои поступки

В Коране ясно различаются утверждения о власти Бога над тем, что случается в мире, включая то, что случается с людьми, и о власти Бога над действиями людей. Утверждения первого рода — об абсолютном предопределении, утверждения второго рода — как об абсолютном предопределении, так и о наличии у людей свободной воли.

Сторонники свободной воли человека, к коим относились мутазилиты, толковали ее по разному: одни полагали, что Бог наделяет человека свободной волей с самого рождения; другие были убеждены, что Бог наделяет человека перед каждым его действием соответствующей способностью (теория «присвоения» (*касб*)).

Поскольку Бог справедлив, то с необходимостью следует, что человек должен быть создателем своих собственных дел. Тогда только можно сказать, что он свободный и ответствен за свои поступки. То же самое утверждали кадариты. Мутазилиты в этом отношении полностью приняли теорию индетерминизма и стали истинными преемниками кадаритов. Каковы основания для этого утверждения? Если человек не является автором своих поступков и любые совершаемые действия творятся Богом, как можно тогда иметь ответственность за эти действия и заслужить наказание за свои грехи? Не будет ли это несправедливостью со стороны Бога, если, создав человека беспомощным, он призывает его отчитаться за свои грехи и посылает в ад? Все мутазилиты соглашались в том, что человек — творец своих волевых действий. Некоторые свои действия человек совершает посредством пути *мубашара* (от араб. *башар* — «люди», *мубашара* — «непосредственно»), а некоторые — посредством пути *таулид*. Термин *таулид* понимается в данном случае как «необходимая (вынужденная) случайность» или как некий другой акт, сопровождающий запланированный акт. Например, движение пальцев Зейда делает необходимым движение его колец. И хотя Зейд не намеревался двигать кольцами, однако сам он вынужден будет считаться с этим движением. Конечно, совершение этого акта как посредующего другому акту есть необходимое действие. Люди совершают нечто, руководствуясь или не руководствуясь при этом для себя путем *мубашара*, и их успех или неудача есть результат того, что в действительности совершено на пути *таулид*. Бог ни малейшим образом не заботится о создании этого, и нет воли Бога на то, чтобы как-то на это влиять, сделать с этим что-нибудь. Иными слова-

ми, если человек является автором своих собственных поступков, это может значить, что только в его воле, например, принять ислам и быть покорным Богу или стать неверным и совершать грехи, и что не будет ни малейшей воли Бога на то, чтобы каким-то образом повлиять на эти действия. Между тем в соответствии с волей Бога все им созданные сущности должны принять ислам и быть покорны ему. Он приказывает занять свое место и запрещает совершать грехи.

Как только за человеком признается авторство его действий, возникает необходимость награды со стороны Бога за совершение добрых дел, и потребовать этой награды для человека справедливо. ал-Шахрастани пишет, что мутазилиты согласны, что «человек способен [на самостоятельные действия], творец своих поступков — хороших и плохих, заслужит в загробной жизни воздаяние и наказание в соответствии с тем, что он делает. Господь всевышний свободен от того, чтобы приписывались ему зло и несправедливость или (такое) дело, как неверие и неповиновение, потому что если бы он сотворил несправедливость, то он был бы несправедливым, так же как если бы он сотворил справедливость, то он был бы справедливым» («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 55).

Такова вера большинства мутазилитов, но есть мутазилиты (Муххаммад ибн-Иса и Абу Иса Уаррак), которые, как и сунниты, полагают, что имеется способность действовать без действия.

Таким образом, в мутазилизме концепции действия активно развивались; одна из проблем — проблема определения истинного и мнимого действующего, условий действия, видов действия. «Действие» (*фил*) в арабском языке понималось не только как процесс, но и как его результат, выраженный отглагольным существительным (*масдаром*). Например, *илм* может обозначать не только «познание», но и «знание», *ирада* — не только «воление» как действие, но и «воля» как «желание», выражающее такое действие. В ходе решения этих проблем была намечена концепция автономной естественной причинности, изменить которую не под силу даже божественной воле. Другим важным выводом стало разделение сфер человеческого и божественного действия и утверждение их взаимной независимости, а значит, и автономии. Эти концепции были поддержаны не всеми мутазилитами, а ашаритскими мыслителями были с большей или меньшей последовательностью вообще отвергнуты.

Важнейшим понятием, описывающим необходимое условие действия, является *кудра* («могущество») и близкое к нему *иститаа* («способность»). Первое употребляется преимущественно в отношении Бога как действующего, второе — в отношении человека, хотя это противопоставление выдерживается не обязательно. Понятие «способность» использовали еще рафидиты, включая в него «здоровье» (*сихха*) действующего, наличие «принадлежностей» (*шуун*) и «материала» (*мадда*) в момент действия, «орудие» (*ала*) действия и его «побуждающую причину» (*сабаб мухаййидж*), считая послед-

ною тем фактором, который делает действие «необходимым» (*муджаб*). Это понимание «способности» почти совпадает с известной четырехчастной аристотелевской классификацией причин, которая была принята в арабском перипатетизме. Однако при этом «действие» занимает в мысли рафидитов то же место, которое в перипатетизме занимает «вещь», так что способность к действию включает в себя практически те же элементы, которые выступают как причины вещи. Кроме того, рафидиты не упоминают формальную причину и признают не деятеля, а «побуждающую причину» собственно производящим элементом. Разрабатывая понятие «способность», мутазилиты выдвинули ряд мнений. Одни считали, что человек способен к действию не благодаря способности, которая могла бы пониматься как нечто иное, нежели сам человек, но благодаря «самому себе». Большинство между тем считало, что человек является способным благодаря «способности», а не сам по себе. Эту способность одни из признававших ее наличие мутазилитов считали акциденцией, а другие — здоровым состоянием органов, делающим действие возможным.

Мутазилиты трактовали действие человека в тех же категориях, в которых описывали действие Бога: как действие человека совершается благодаря его воле и могуществу, так и действия Бога описываются как совершающиеся по его воле и в пределах его могущества; разница состоит лишь в том, что могущество человека разъясняется в терминах его «способности» (и потому оказывается в большинстве случаев обусловленным), что невозможно в отношении Бога (его способность действия безусловна). Естественным следствием такого понимания оказывается вопрос о соотношении могущества Бога и человека. Мутазилиты ясно различали эти две сферы, утверждая, что все, на что способен человек, не входит в сферу способности к действию Бога. Это означало жесткое утверждение автономии действия человека и тем самым его ответственности. Исходя из этого решался и вопрос о предопределении Богом веры и неверия человека; практически все мутазилиты склонялись к тому, что они являются собственным действием человека. Поскольку ислам является ортопраксической религией, то под «верой» (*иман*) в арабской мысли понимается не просто исповедание тех или иных теоретических положений, но и связанные с ними действия, так что в сферу понятия «вера» попадают все религиозно-санкционированные действия человека. Мутазилиты считали, что ни вера, ни неверие не сотворены Богом и что верующий и неверующий сотворены Богом нейтральными, лишенными этих характеристик и приобретают их благодаря собственным действиям.

В вопросе об отношении воли Бога к действиям людей, в частности к их вере и неверию, мутазилиты признавали Бога «имеющим волю» (*мурид*), однако расходились в трактовке этого понятия. В целом, все они разделяли наличие воли Бога, направленной на вещи, и его волю, направленную на действия людей: первая, независимо от того, понимается она как тождественная желаемой вещи или как отличная от нее (мнения по этому вопросу раздели-

лись), трактовалась как тождественная «созданию» (*таквин*) этой вещи, так что желать вещь для Бога означало сотворить ее. Что касается действий людей, то воля Бога, согласно мутазилитам, принципиально не тождественна их сотворению. Одни считали такую волю выраженной в виде приказа, повеления (т. е. религиозного закона), другие — отличной от него. В любом случае человек понимался как самостоятельный действователь, чьи действия могут соответствовать или не соответствовать божественной воле. Одни мутазилиты считали, что божественная воля, направленная на послушание людей, является действием Бога и потому отлична от другой воли, которая является его самостным атрибутом. Другие трактовали волю Бога, направленную на послушание, как «позволение» (*тахлийа*) Бога, который как бы занимает нейтральную позицию и не чинит людям препятствий в совершении ими дурных поступков.

Трудности, связанные с вопросом об автономном действии человека, решались с помощью понятия «присвоение». Так, аш-Шаххам, в отличие от большинства мутазилитов, считал, что все действия, подвластные человеку, подвластны и Богу. Одно и то же движение может быть совершено и Богом, и человеком: если его совершает Бог, то оно оказывается для человека «неизбежностью» (*дарура*), а если сам человек, то — его «присвоением» (*касб, иктисаб*). Хотя человек в данном случае и совершает собственный поступок, т. е. «действует», это действие оказывается «присвоением», поскольку подпадает под могущество Бога. Является ли тогда человек действователем по истине или метафорично и что значит для человека действовать? Мутазилиты были единодушны в том, что человек является действователем по истине, причем его действие они истолковывали именно как самостоятельное произведение им своих действий, и человек именовался «производящий» (*мухдис*), «сотворяющий» (*мухтари*) или «устраивающий» (*муниш*), т. е. совершающий собственное действие самостоятельно, но с помощью какого-либо орудия (*ала*) или органа тела (*джариха*), а не непосредственно; непосредственное сотворение (*халк*) считалось исключительно действием Бога. Позже «действие» человека перетолковывалось как «присвоение» (*касб, иктисаб*), причем присваиваемый поступок не считался произведенным человеком, но был сотворен Богом. В целом, мутазилиты не отошли от признания человека истинным деятелем, но поскольку действие человека понималось ими как присвоение, а действие Бога — как сотворение (*халк*), то, по сути, Бог и человек оказывались действующими совершенно различным образом. Например, понятие «присвоение» использовалось для описания таких действий, которые возникают в мертвых вещах (им не может быть приписано никакое действие) в результате какого-то иного действия человека, т. е. для описания движения камня, который катится вниз по склону в результате того, что человек его толкнул, — здесь собственным действием человека является только толчок, а движение камня присваивается человеком, но сотворяется Богом. Для позднего калама характерна позиция ал-Ашари, считавшего, что присвоение со-

вершается благодаря «произведенному могуществу» (*кудра мухдаса*): человек присваивает все свои действия, которые целиком произведены Богом. Эта противоречивая попытка совместить противоположные утверждения о всемогуществе Бога и полной ответственности человека за свои поступки привела к тому, что теория «присвоения» ал-Ашари стала в арабском языке нарицательным обозначением чего-то запутанного и невразумительного.

Далее из утверждения о справедливости Бога следует, что он не может делать ничего противоречащего справедливости и беспристрастности. Единогласный вердикт мутазилитов состоит в том, что мудрый может делать только то, что есть благо (*ал-сала*) и добро, и божественная мудрость всегда содержится во взгляде на то, что есть благо для его слуг, и он не может быть злым по отношению к ним, не может совершать злых дел, не может отвергать того, что здраво, не может требовать от своих слуг невозможного и возложить ношу на любое из своих творений большую, чем тот в состоянии нести.

В соответствии с мутазилитами, вещи являются добрыми или злыми не потому, что Бог делает их такими. Бог делает различие между добром и злом, исходя из бытия вещей добрыми или злыми. Благо или зло врождены в сущности самих вещей. Человеческий интеллект способен постигать добро и зло вещей, но не имеет права потребовать точно выразить, в чем состоит добро или зло вещи, т. е. разум не может назначать одним вещам зло, а другим добро, но при этом в состоянии различать между ними, поэтому похвально говорить истину и презренно совершать не-истину. Более того, зло и благо вещей очевидны и не требуют доказательств. Позорные и несправедливые деяния есть само-зло, зло-как-такое, и они запрещены Богом. Это не подразумевает, что такие деяния делает позорными и несправедливыми установление запрета на них.

Согласно ашаритам, человеческое действие является просто воплощением демиургической воли Бога. Бог — единственный подлинный действователь, человек — действователь лишь в фигуральном смысле. От других творений человек отличается только тем, что отвечает за свои действия, хотя диктуются они Богом. Бог создает действие и одновременно творит в человеке способность его осуществить, так что именно человек несет за него ответственность.

Мутазилиты возражали, что это равносильно приписыванию Богу несправедливости; на что ашариты утверждали, что зло предустановлено, но не повелено. Шихаб ад-Дин Сухраварди, по преданию, был казнен за утверждение, что, хотя Мухаммед считается последним пророком, бесконечное могущество Бога делает возможным сотворение еще одного пророка. Мутазилиты из секты мирдарийя допускали возможность со стороны Бога злых действий, если бы он так и делал, то сам был бы злом. Мутазилиты из секты каабийя придерживались мнения, что Бог как таковой не имеет никакой воли.

Таковы в общих чертах основные философские проблемы, решавшиеся в мутазилитском каламе. Мы уже говорили, что калам был известен как

направление, в котором тезисов для спора было куда больше, чем тех, по которым достигалось согласие. Название книги ал-Ашари «О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву» — основного доксографического (ересиографического) произведения, которое дает возможность познакомиться со взглядами крупнейших мутазилитов, — хорошо иллюстрирует эту ситуацию. Ниже мы рассмотрим учения наиболее известных мутазилитских философов, чтобы понять, как проанализированные выше проблемы решались в каждой конкретной ситуации, какие именно варианты решений предлагались тем или иным философом в рамках одной школы — калама.

ГЛАВА III. ВЗГЛЯДЫ МУТАЗИЛИТОВ

§ 1. Васил ибн Ата (700–749 гг.)

Васил ибн Ата, как и его ученик Амр ибн Убайд (ум. в 769 г.) и все ближайшие его преемники, был представителем аскетического течения, крайние формы которого не приветствовались традиционным исламом. Как и первые суфии, они составляли круг недовольных роскошью и тиранией Омейядов и сторонились правящих кругов. Представляя собой оппозиционное меньшинство, постоянно терпели поражения, и как результат в их среде часто отмечались пессимистические настроения. Они находили, что жизнь лишена красоты и радости, что человек стеснен в своих взглядах, отсюда их склонность к отходу от мирских дел, влечение к аскетизму, что, вероятно, может дать дополнительные коннотации и названию *мутазила* как «сторонящиеся мира, правящих кругов, отшельники».

Выше уже упоминалось, каким образом возникла секта Васила ибн Аты. Развивая далее свое учение, Васил пришел к полному отрицанию предопределения. Учение его основано на представлении об абсолютной справедливости Бога. Если Бог действительно справедлив, а сомневаться в этом нельзя, так как Коран постоянно подчеркивает это, то как же он мог бы карать человека за те дела, которые сам приказал ему совершить? Таким образом, хотя внешние обстоятельства и события ниспосланы Богом, однако действия человека являются продуктом его собственной воли.

В учении об атрибутах Васил придерживается монистической позиции и отрицает существование атрибутов Бога, которые существовали бы наряду с Его субстанцией. Однако так как он не может и отрицать их по причине упоминания их в Коране, то он приходит к компромиссному решению: атрибуты — это только форма проявления субстанции, своего рода ее «модальность». Василу приписывается авторство книги «О признании единства Бога и о справедливости», однако эта книга не сохранилась, равно как не сохранилось ни одного полного мутазилитского трактата.

К трем уже установленным Василом положениям, т. е.: 1) атрибуты как модус субстанции; 2) справедливость Божества; 3) свобода воли, — позже будут добавлены еще два тезиса, характерных для мутазилитских споров: о сотворенности Корана и о требовании избираемой верховной власти. Традиционалисты считали, что Коран не сотворен во времени, а существовал предвечно до создания мира. Согласно точке зрения мутазилитов, признать это значит поставить рядом с Богом еще одно божество (или нечто равное ему), как происходит и в случае с атрибутами, тем самым нарушается основной принцип единства и единственности Бога — *таухид*. В таком случае Коран следует признать сотворенным во времени, как и все прочие творения в мире.

Второй тезис представлял собой требование, что халиф не может вступать на престол по наследству, он должен избираться, и носил чисто политиче-

ский характер. Этот тезис возник в связи введением Омейядами, а именно халифом Муавией, практики наследственной власти.

§ 2. Ал-Аллаф

Абу Худайл ал-Аллаф (748–849 гг.) был учеником Василя. О нем говорят как о хорошем ораторе, энергичном в спорах. В своей риторической практике он использовал диалектические аргументы и согласно легенде, именно благодаря диалектике он собственноручно обратил в ислам 3000 человек. Подчеркивал значение разума, утверждая, что путем логического рассуждения возможно познание Бога, и что откровение не носит необходимого для познания характера. Написал около 60 книг по каламу, все они утрачены.

Упоминаются две известные дискуссии, в которых ал-Аллаф принимал участие. Вообще дискуссии между представителями различных религий в VIII–X в. были распространенной практикой. Часто такие дискуссии происходили при дворе какого-либо просвещенного правителя (султана или халифа), и как правило доминантной темой были вопросы о том, как следует правильно понимать Бога: абсолютно единым, как настаивает иудаизм и ислам, единым в трех лицах, согласно христианам. или следует почитать двух богов, как считали приверженцы зороастризма и иранских религий. Эти дискуссии не носили миссионерского характера и не преследовали цели изменить веру оппонентов, а представляли собой обмен аргументами в пользу той или другой позиции.

Сохранились образцы таких дискуссий. В частности, пехлевийский трактат «Ученые ислама» (*Ulema-I islam*)¹, в котором обсуждается такая дискуссия между мусульманскими улемами («докторами ислама») и зороастрийскими священниками: на вопросы улемов отвечает мубед мубедов, высший зороастрийский священник, им обсуждаются вопросы происхождения зороастрийской религии, ее принципы, трансформация, которую она претерпевает в связи с возникновением различных сект, а также Добрый и Злой боги, их дуализм, принципы взаимодействия и пр.

Еще один образец таких дискуссий опубликован на русском языке, это дискуссия (в переписке) между Илией, митрополитом Нисивина и везира Абу-л-Касима ал-Магриби на темы религии (в частности единственности или троичности Бога), литературы и языка².

Аналогичная дискуссия состоялась между ал-Аллафом и неким магом-зороастрийцем по имени Салих, который отстаивал стандартные зороастрийские представления о том, что существуют два предельных начала или принципа универсума и две реальности — Свет и Тьма, которые противопостоят

¹ *Ulema-I islam* // Dhabhar B. N. (ed), *Persian Rivayats*, Bombay, 1932, p. 437 ff.

² Селезнев Н.Н. Книга собеседований Илии, митрополита Нисивина, с везиром Абу-л-Касимом ал Хусайном ибн Али ал-Магриби и Послание митрополита Илии везиру Абу-л-Касиму. М.: Грифон, 2017.

друг другу, и что вселенная создана смесью этих двух начал. Аллаф спрашивал Салиха, была ли смесь отлична и отдельна от Света и Тьмы или идентична им. На что Салих отвечал, что смесь была тождественна двум началам. На что Аллаф возразил: «Как могут две вещи смешаться вместе, если они противостоят друг против друга? В таком случае должен быть кто-то, кто смешал их вместе, и тот, кто их смешал, может быть только одним — Необходимо Сущим, или Богом». В другой раз, когда Салих был вовлечен в дискуссию с Аллафом, последний спросил зороастрийца: «Каково твоё желание»? Салих ответил: «Я просил благословения Бога по прежнему придерживаться веры, что есть два Бога». На что Аллаф спросил: «У какого из Богов ты испросил благословения? Нетрудно допустить, что Бог, которого ты вопрошал, не будет предлагать тебе для этого имя другого Бога, своего конкурента». Этими возражениями Аллаф показывал, что дуализм невозможен не только логически, но даже исходя из сугубо эмоциональных причин — Бог, или в случае зороастризма, исповедующего двух богов, — каждый их богов, не может приветствовать дуализм, позволяя верить в своего конкурента.

Васил не смог решить проблему божественных атрибутов, его идеи были достаточно сырыми. Аллаф также включился в эту дискуссию, и выдвинул возражение против той точки зрения, что сущность Бога не имеет никакого качества, абсолютно одна и ни в коем случае не множественна. С его точки зрения божественные качества есть ничто иное, чем сама божественная сущность, поэтому атрибуты не могут быть от нее отделены. В этой связи Аллаф вводит такой атрибут, как *«составлять единство с сущностью Бога»*, или можно сказать, признает такую сущность, которая идентична атрибутам. Он не делает различий между атрибутом и сущностью, полагая их как нечто единое. Когда говорится, что Бог знающий, это не означает, что знание опирается на сущность Бога, это означает, что *знание и является его сущностью*. Иначе говоря, Бог знающий, могущественный и живой и эти знание, могущество и жизнь есть его собственная сущность сама по себе (ими определяется его сущностная природа).

Аш-Шахрастани упоминает тождество божественной сущности и атрибутов у Аллафа со ссылкой на критику последнего ал-Хакамом: «Создатель всевышний знает посредством знания, его знание есть его сущность» («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 162). Точно так же, Бог могуществен своим собственным могуществом, и это могущество есть его собственная сущность, живет своей жизнью, и жизнь — его собственная сущность.

Другая интерпретация божественного знания заключается в том, что Бог является знающим, но знает он посредством своей сущности, а не знания. Различие в этих двух положениях заключается в том, что в последнее отрицает частные атрибуты в целом, в то время как первое положение, которого придерживается Аллаф, признает атрибуты, отождествляя их, однако, с сущностью Бога.

Это соответствует тем утверждениям философов, которые считают, что сущность Бога следует понимать без приписывания ей качества и количества, как нечто абсолютно одно, которая ни в коем случае не допускает множества, и что божественные атрибуты не являются ничем другим, кроме самой сущности Бога. Независимо от того, о каких качествах Бога может идти речь, они будут выступать либо «отрицанием», либо чем-то «внутренне присущим». Под «отрицанием» нужно понимать те свойства, которые без отношения отрицания не могут быть приписаны Богу, как, например, тело, субстанция и акциденции. Они могут стать признаками Бога только в том случае, когда на них направлено отношение отрицания, и к его свойству добавлено отрицательное слово, т. е. говорилось бы, что Бог ни тело, ни субстанция, ни акциденции. То, что подразумевается под «внутренне присущим», или сущностными атрибутами, как существование Необходимого Сущего, они являются его собственной сущностью, и его единство не нарушается.

Аллаф не допускал существования атрибутов Бога как чего-то отдельного от его сущности, хотя и осознавал опасность такого пути рассуждения. В этом случае все равно некоторые свойства, такие как сущность, должны быть поняты как вечные, и в таком случае наряду с Богом существовал бы и его атрибут, что влечет множественность атрибутов и тем самым «множество извечных», или «множество необходимо сущих», что подрывает принцип единства. Вероятно, по этим же причинам христианам, которые развивали идею Божественной Троицы, следовало бы отказаться от доктрины единства и признать множественность Бога, что и подчеркивалось в спорах мусульманских улемов с христианами.

Ал-Аллаф первым попытался провести разграничение божественного абсолютного знания от человеческого знания, различая два рода знания: необходимое, направленное на познание необходимого (существование Аллаха и доказательство его бытия), и остальные знания, получаемые посредством чувств и деятельности разума.

Аллаф выступал против некоторых положений ан-Наззама (см. ниже). Соглашаясь с его положением о свободной воле, он утверждал, однако, что свобода эта возможна только в земной жизни. В загробной жизни свободы воли уже нет, так как она целиком детерминирована совершенными человеком в земной жизни делами. Тем не менее вечность адских мучений Аллаф не признавал, ибо считал это несовместимым с милосердием Бога.

Именно Аллаф сформулировал «пять принципов (основ)» мутазилизма: единобожие, божественная справедливость, обещание, угроза и «промежуточное состояние».

§ 3. Ан-Наззам

Наибольшего развития учение мутазилитов получает в трудах знаменитого мутакаллима басрийской школы калама Абу Исхака Ибрахима ибн

Саййара ан-Наззама (ум. в 845/6 г.)¹. О жизни его мы знаем мало. Он был моложе ал-Аллафа и известен как его ученик. Жил во время правления халифа ал-Мамуна и ал-Мутасима (младшего сына Харуна ар-Рашида). Был великолепным литератором и поэтом, причем свои философские и теологические теории также излагал в стихах. Изучал греческую философию и широко использовал ее в своих работах. По памяти цитировал Тору, Евангелие, псалмы и комментарии к ним. Дошедшие до нас источники сообщают, что в юности он много общался с дуалистами (т. е. зороастрийцами и манихеями), индийскими мудрецами, устанавливавшими учение о равносильности доказательств за и против какого-либо положения, а уже в зрелом возрасте учился у знатоков греческой философии. Ан-Наззам славился своим искусством вести дискуссию и получил от своих врагов прозвище «Шайтан мутазилитов». Согласно источникам, ан-Наззам написал более тридцати сочинений, в том числе «Опровержения» материалистов (*асхаб ал-хайула*), дуалистов, различных категорий «еретиков» (*аснаф ал-мулхидин*), джабаритов, мурджиитов. Среди его главных философских теорий — учения о субстанции и акциденции, природе, движении, скачке, одноактности сотворения мира, сокрытии и взаимопроникновении сотворенных вещей.

Развивая учение Василя о справедливости, ан-Наззам приходит к выводу, что Бог не может сотворить зла. Божественная награда и наказание после смерти человека всегда в точности соответствуют его делам, и Бог не может ни увеличить, ни уменьшить их. Таким образом, учение ан-Наззама почти лишает Бога самостоятельной воли, превращая его в механического распорядителя воздаяния, своего рода «стрелку на весах».

Мир, согласно ан-Наззаму, сотворен весь сразу, но проявление его вовне, в физическое существование, происходит постепенно. Тело человека самостоятельного значения не имеет и является лишь инструментом его души, в чем он повторяет точку зрения Платона. В спорах о том, можно ли видеть Бога глазами, пожать ему руку и т.д., Наззам склоняется к точке зрения, что Бог является сугубо духовной сущностью и потому не может быть видим для человека не только в этой жизни, но даже и в загробной жизни.

Основные идеи ан-Наззама таковы.

1. *Отрицание власти Бога над злом.* — Бог не имеет никакой силы над грехом или злом. Другие мутазилиты не отрицали *власть* Бога над злом, но отрицали *акт* создания Богом зла. По их мнению, Бог обладает могуществом властвовать над злом, но не использует его для создания зла. Ан-Наззам в противовес им говорил, что когда зло или грех является атрибутом или сущностью вещи, тогда возможность появления зла или *власть создать* его *сама будет злом*. Таким образом, власть над злом не может быть атрибутирована Богу, который является создателем справедливости и блага. Сходным обра-

¹ Не так давно вышла книга об ан-Наззаме в серии «Философская мысль исламского мира»: Нофал Ф.О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М.: Садра, 2015.

зом ан-Наззам утверждает, что в отношении к загробной жизни Бог не может ни уменьшать, ни добавлять наказание или вознаграждение обитателей ада или рая; он не может также вызволить их из рая или ада. Против обвинения в том, что отрицание божественной воли над злом делает необходимым утверждение, что он слаб против зла, ан-Наззам отвечает, что это в равной степени следует и из отрицания божественной способности творить зло, поскольку между этими двумя позициями что нет фундаментальной разницы.

Бог, который есть Абсолютное Благо и Абсолютная Справедливость, не может быть автором или творцом зла. Если при этом Бог властен над злом, то из этого будет с необходимостью следовать, что он пребывает в незнании и лишенности, что невозможно. Данная последовательность аргументов может быть объяснена следующим образом. Если Бог имеет власть над злом, тогда появление зла возможно, и если мы допускаем появление возможной вещи, то это влечет за собой невозможность ее не-появления, следовательно, мы предположили, что зло появилось. Далее, волен или неволен Бог обладать знанием о том зле, которое появилось. Если мы предположим, что он не имеет знания об этом зле, то из этого будет с необходимостью следовать, что он не знающий. Если мы скажем, что он обладает знанием об этом зле, то из этого с необходимостью будет следовать, что он нуждался в этом зле. Поскольку, если он не нуждался в нем, то он и не стал бы его творцом. Если субъект действия мудр, и если он не нуждается в вещи и знает о присущем ей зле, он ничего не будет с ней делать. Далее, Бог обладает всезнанием и следовательно знает о любом существующем зле; если он является причиной любого зла, то это с необходимостью влечет то, что он нуждался в этом зле, иначе бы он никогда его не произвел. Однако поскольку невозможно думать, что Бог нуждался в зле, то и невозможно думать, что он и сотворил зло.

2. *Отрицание воли как атрибута Бога.* — Признавая могущество действовать и само действие, ан-Наззам тем не менее не признает, что Бог обладает волей, которая имеет превосходства ни над могуществом, ни над действием. Он говорит, что, если мы признаем волю в качестве атрибута Бога, мы подразумеваем под этим, что Бог сотворил вещи в соответствии со своим знанием, т.е. Бог «творит и производит их, как знает». Иначе говоря, воля не является атрибутом.

Наиболее распространенной посылкой для признания воли Бога атрибутом будет признание воли тождественной его действию, поскольку Бог, в отличие от человека, ничем не ограничен в реализации своих волевых действий — ни инструментально, ни во времени, ни в условиях, и поэтому если воля Бога на что-то направлена, то это подразумевает немедленную реализацию того, что волит Бог. Точно также знание совпадает с волей и действием Бога. Если Бог знает о чем-то, то он *не может не* приложить к этому свою волю и действие; если воля и действие — атрибуты, неотъемлемые свойства Бога, то

Бог не может не волиť и не действовать, в противном случае он лишается сущностных свойств.

Однако, затруднения возникают в случае, когда мы говорим о свободе воли человека, и утверждая, что Бог *волит* действия людей, мы признаем, что действия человека совершаются *по воле Бога*. Ан-Наззам отрицает волю Бога, переводя ее в термины желания. Бог не волит действия людей, т.е. тем самым неизбежно их совершая, в том числе и те, которые запретны или греховны, а только желает их, т.е. его роль сводится к приказанию совершать приемлемое и удержанию от запретного или греховного.

Сохранив свободу воли посредством приписывания Богу желания, ан-Наззам не учел, что обладание желанием создает дополнительные трудности для понимания природы Бога: если Бог чего-то желает, то это подразумевает, что он желает недостающего, или нуждается в вещах, которых желает. Но поскольку Бог независим от своих творений, он не может испытывать нужду или недостаток в чем-либо, и соответственно желать чего-либо. В связи с этим желание не может быть приписано Богу. Соответственно, чтобы устранить это противоречие, следует признать, что воля Бога или его желания в действительности подразумевают только его действия или его повеления, которые он передал людям без необходимости их немедленной реализации, сохранив тем самым и свободу воли человека.

3. *Делимость каждой частицы до бесконечности.* – Ан-Наззам отвергает финитизм и верит в делимость каждой частицы до бесконечности. Он считает, что каждое тело составлено из таких частиц, которые делятся дихотомически и безгранично, т.е. половина каждой из половин делится пополам и т.д. В процессе такого деления мы никогда не достигнем предела, после которого можно сказать, что деление исчерпано и дальнейшее деление на половины невозможно.

Чтобы преодолеть дистанцию, которая составлена из бесконечного числа точек, требуется бесконечный период времени. Возможно ли тогда вообще прохождение дистанции? И можно ли на этом основании отрицать само движение? Среди греческих философов Парменид и Зенон отрицали движение. Они не говорили, что движение нельзя наблюдать, но только, что восприятие движения не гарантирует истинность представлений о нем. При этом непротиворечиво помыслить движение невозможно, поскольку в мире мышления нет ни множественности, ни многообразия, ни движения, ни изменения. Собственно, апории Зенона о невозможности движения доказывают невозможность мыслить такие понятия непротиворечиво.

Ан-Наззам полагал, что можно если не помыслить движение, которое проходит бесконечное число точек, то по крайней мере объяснить как оно возможно. Для этого он предложил собственную концепцию «скачка» или «прыжка». Согласно ей, движущиеся вещи преодолевают дистанцию от одного пункта *A* к другому пункту *B* таким способом, что между этими двумя

пунктами преодолевается и некоторое еще число пунктов, т.е. если движущаяся вещь не перебирает все возможные точки, образующие дистанцию, но перепрыгивает¹.

Аш-Шахрастани передает его концепцию скачка следующим образом: «Он согласился с *философами* в отрицании неделимой частицы и первым высказался о скачке, когда пришел к выводу, что муравей, двигаясь по скале от края до края, преодолевает бесконечное [расстояние]. Каким же образом конечное преодолевает бесконечное? Он говорил: “Часть скалы (муравей) преодолел ползком, а часть — скачками”. Он сравнивал это с веревкой, которая перекинута через перекладину посередине колодца, длиной в пятьдесят локтей, с подвешенным на ней ведром. К веревке длиной в пятьдесят локтей [с другого конца] подвешен груз, чтобы с его помощью тянуть находящуюся посередине веревку. Когда ведро достигнет верхней части колодца, оно уже преодолело [расстояние] в сто локтей посредством веревки, длина которой в то же время — пятьдесят локтей. Это возможно только потому, что часть [расстояния] преодолевается скачками. — Он не знал, что скачок также есть преодоление расстояния, соответствует [какому-либо] расстоянию. Так что [такое] заключение логически не вытекает из этого. Разница между передвижением и скачком сводится лишь к скорости времени и его медленности» («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 63).

4. *Скрытость и проявленность (ал-кумун ва-з-зухур)*. — Согласно ан-Наззаму, творение должно пониматься как одномоментный единичный божественный акт. Однако если творение есть единичный акт, тогда почему все вещи и события в тот же миг все вместе и одновременно не пришли в бытие? Ответ, который предлагает ан-Наззам, следующий. Посредством творения все вещи действительно были приведены в существование одновременно, но хранили (и часть из них хранит до определенного времени, — до времени проявления в физическом мире) состояние скрытости (*кумун*). Именно из этого скрытого состояния проявились и были вовлечены во временной процесс все существующие вещи: минералы, растения, животные, люди. Из этого также следует, что все человечество потенциально присутствовало в Адаме как его потомки. «...Аллах всевышний спрятал одну часть сотворенного в другой, так что предшествование или отставание происходит лишь в их появлении из их скрытых мест нахождения, а не в их возникновении и их существовании» («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 64).

Эта доктрина прямо противоположна ашаритским представлениям о том, что Бог творит вещи в каждый отдельный момент времени.

5. *Материализм ан-Наззама*. — Критикуя в «Опровержении» взгляды материалистов (*асхаб ал-хайула*), ан-Наззам уточняет содержание материалистических представлений. Для него, как для многих его предшественников и

¹ Эту концепцию исследователи иногда любят сопоставлять с современной доктриной «квантового прыжка».

современников, реальным существованием обладает только душа, тело является всего лишь ее инструментом. Однако душа в соответствии с его представлениями есть утонченное тело, пронизывающее физическое тело так же, как цветы пронизаны своим ароматом или кунжутное зерно маслом. «Он говорил, что сущности состоят из свойств, которые соединены. Он согласился с Хишамом б. ал-Хакамом в том, что цвета, вкусы, запахи телесны. То он признает, что тела являются свойствами, то признает, что свойства телесны, не иначе» («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 63).

Помимо этих философских идей существовали те, которые ортодоксы называли «ересью ан-Наззама». Например, он не верил в чудеса, не был убежден в неповторимости Корана, считал закон, договор необходимым условием для назначения имама и полагал, что устав, устанавливающий имамат Али, был скрыт халифом Омаром, что видение джинов физически в действительности невозможно и что нет необходимости в отложенном выполнении пропущенных молитв.

§ 4. Ал-Мутамир

Бишр ибн ал-Мутамир (ум. в 825/840 г.) принадлежал кругу единомышленников ан-Наззама, среди которых был хорошо известен. Он не соглашался с представлением об ограниченном могуществе Бога. Он считал, что всемогущество Бога не имеет предела, но только в области добра, поэтому Бог отнюдь не обязан создавать всегда только наилучшее, все может быть улучшено им и далее, вплоть до того, что возможен мир лучший, чем тот, в котором мы живем.

Ал-Мутамир создал «теорию произведенных действий» (*таулид*), очень популярную среди мутазилитов. Мы помним, что мутазилиты верят в свободу воли. Они признают, что человек — автор своих добровольных действий, и некоторые действия совершаются посредством *мубашара*, т. е. непосредственно человеком, а некоторые — посредством *таулид*, т. е. они с необходимостью следуют из действий *мубашара*. Бросок камня в воду, например, требует появления ряби. Даже если движение ряби не предполагалось бросившим камень, все же именно бросавший справедливо будет расценен как создавший эту рябь. Точно так же человек является создателем своих дел, преступлений, поступков посредством *мубашара*, а все побочные действия будут с необходимостью результатами следствия *таулид*. Никакой тип действий из этих двух не соответствует божественному действию.

Волю Бога ал-Мутамир рассматривает как его благосклонность и делит ее на два атрибута: сущности и действия. Через сущностный атрибут Бог волит все свои деяния и человеческие благие дела. Поскольку он абсолютно мудр, то в дальнейшем его воля обязательно будет связана с тем, что является подходящим и благотворным. Атрибут действия также бывает двух видов. Если действия связаны с Богом, они подразумевают *создание*; а если они направлены на людей, то *повеление*.

Согласно Мутамиру, Бог, возможно, создал и другой мир, лучший, чем существующий, в котором все достигли спасения. Тем не менее, в противоположность общей вере мутазилитов, Мутамир считал, что Бог не обязан был создавать такой мир. Все, что было необходимо сделать Богу, это то, что он должен был даровать человеку свободу воли и выбор, после чего было достаточно даровать человеку разум для руководства, чтобы он смог обнаружить Божественное откровение и законы природы, и, объединив разум со свободным выбором, достигнуть спасения.

Ученик Мутамира Абу Муса Иса бин Сабих, по прозвищу Миздар, был очень набожным человеком, его называли «отшельником мутазилитов». Он высказывал ряд очень специфических идей. Он полагал, что Бог может действовать тиранически и лживо, и это не будет делать его несовершенным. Стилль Корана не неподражаем; работа, подобная этой или даже лучше вполне может быть сделана кем-то еще. Человек, который признает, что Бога можно увидеть глазами (физически), хотя и без формы, является неверующим, и тот, кто сомневается в неверии такого человека, — также неверующий.

§ 5. Муаммар

Муаммар ибн Аббад ал-Сулами (ум. ок. 842 г.). Даты рождения и смерти точно не известны. В значительной степени идеи Муаммара соответствуют идеям других мутазилитов, но он усиливает тезисы об опровержении ряда божественных атрибутов и теории предопределения.

Суть его идей в следующем.

1. *Опровержение божественного атрибута знания.* — Муаммар утверждает, что сущность Бога свободна от любого аспекта множественности. Он полагает, что если мы верим в атрибуты Бога, тогда сущность Бога становится множественной. На этом основании он отрицает все атрибуты. На примере атрибута знания он строит доказательство следующим образом. Бог не имеет знания ни о себе, ни о ком-либо еще, ибо знание (или знающий) — это что-то или в пределах, или вне Бога. В первом случае с необходимостью следует, что знание и знающий являются одним и тем же, что является невозможным, поскольку необходимо, чтобы знающий должен быть другим, отличным от знания. Если знание не есть нечто в пределах Бога и знающий отделен от знания, это означает, что сущность Бога является двойной. И из этого следует также, что знание Бога зависит и нуждается в *ином*. Тем самым, абсолютность Бога ставится под сомнение и значит, нужно отказаться от признания атрибутов.

Ко времени Муаммара все больше людей проявляло интерес к философии, базой для которой служили неоплатонические представления. В отрицании атрибутов Муаммар, вероятно, полагался на неоплатонические аргументы. Согласно основным положениям Плотина, сущность Бога есть един-

ство и абсолют. Бог является настолько трансцендентным, что независимо от того, что мы говорим относительно него, все это его ограничивает. Следовательно, мы не можем приписать ему красоту, совершенство, мысль, волю, поскольку все эти признаки ограничены и несовершенны. Мы не можем сказать «каков он», но только «каков он не».

В исламе универсальной является вера в то, что человеческий разум, понимание, чувства или воображение не могут ухватить сущность Бога, реальность его атрибутов или его начало. Размышление над сущностью Бога расценивалось как «незаконное размышление». В таком контексте позиция Муаммара оказывается ближе к ортодоксальной, чем к мутазилитской.

2. *Отрицание божественного атрибута воли.* — Муаммар говорит, что, подобно знанию, волю также нельзя приписать сущности Бога. Его воля не может быть расценена как вечная, потому что вечность выражает временную очередность и последовательность, а Бог превышает время, находится вне его, поскольку время сотворено. Когда мы говорим, что воля Бога вечна, мы подразумеваем только то, что некоторые аспекты сущности Бога, подобно его сущности, превышают время.

3. *Бог как создатель субстанции, но не акциденций.* — Согласно Муаммару, Бог — творец мира, но он не создавал ничего, кроме тел. Акциденции, качества — это новые проявления в созданных телах, возникающие либо (а) по своей собственной природе, как, например, воспламенение предметов от огня, нагревание от солнца, либо (б) согласно свободному выбору, как действия людей и животных. Иными словами, Бог создает материю и затем не вмешивается в происходящее и не беспокоится о тех изменениях, которые происходят в этой материи, будь они по природе или по чьей либо воле. Тем самым, Бог — создатель тел, но не акциденций, которые проистекают из этих тел, как их следствия.

4. *Человек как нечто иное, чем разумное тело.* — Человек есть живущий, знающий, способный действовать и обладает свободной волей. Таким образом понимаемый человек — это не просто человек, который изменяется, видит, осязает, перемещается с места на место; и именно поэтому он не находится ни в каком месте, потому что он в таком случае не имеет ни длины, ни ширины, ни веса, ни глубины; тем самым, он — нечто иное, чем тело.

§ 6. Ал-Нумахи

Тамама ибн Ашрас (ум. в 828 г.) жил в период господства халифов Харуна ал-Рашида и ал-Мамуна и был лидером кадаритов. Харун ал-Рашид заключил его в тюрьму по обвинению в ереси, но он был в хороших отношениях с ал-Мамуном, и потому был освобожден. Суть его идей в следующем.

1. Поскольку добро и зло с необходимостью известны посредством интеллекта и Бог есть добро, познание Бога — это интеллектуальная потребность.

Знание о Боге приобретается не через пророков, а с необходимая потребность интеллекта.

2. Мир, ставший необходимым вследствие природы Бога, подобно Богу, существовал от вечности и будет длиться до вечности. Следуя Аристотелю, он полагает, что мир вечен (*кадим*) и не порожден (*хадис*), и расценивает Бога как создающего вещи с необходимостью в силу своей природы, а не в соответствии с волей и выбором.

3. Ал-Мутамир, который распространил теорию произведенных действий (таких, например, как круги на воде от брошенного камня) среди мутазили-тов, был неправ в своих взглядах. Человек не непосредственный, но только косвенный создатель произведенных действий. В действительности, ни Бог, ни человек не являются создателями произведенных действий; они случаются без какого-либо создателя вообще. Человек не может быть их создателем, ибо иначе, когда действие будет произведено после смерти человека, он, как мертвец, должен будет считаться автором этого действия. Бог не может быть расценен как создатель этих действий, поскольку некоторые произведенные действия являются злыми, а зло не может быть приписано Богу.

4. После смерти христиане, евреи и маги станут прахом. Они не отправятся ни в рай, ни в ад. Животные и дети должны быть рассмотрены таким же образом. Что касается неверующих, которые не обладают и не сильно желают обладать знанием о Боге, то они и не находятся под обязательством знать Бога. При этом они беспомощны и напоминают животных.

§ 7. Ал-Джахиз

Амр ибн Бахр ал-Джахиз (ум. в 869 г.). Современник Муаммара, был учеником ан-Наззама, и практически не расходился с ним во взглядах. У него было острое чувство юмора. Был дружен с халифами Багдада и жил во дворце ибн Зайата, визиря халифа Мутаваккила. Когда ибн Зайат был казнен по приказу халифа, ал-Джахиза заключили в тюрьму, однако спустя некоторое время освободили. Вспоминают, что он был страшнейшим из людей, у него были вытаращенные глаза, и дети плакали от одного его вида. Умер он на девяностом году в Басре от паралича. В течение болезни декламировал двустихия такого содержания:

Ты надеешься в старости напоминать то, каким ты был в молодости?

Твое сердце лжет тебе: старая одежда никогда не превратится в новую.

Ал-Джахиз хорошо знал греческую философию, был автором множества книг, среди них также была книга о мусульманских сектах. Во введении к одной из своих книг он пишет, что был вдохновлен философским духом, который состоит в получении знания из чувственного и рационального опыта. Можно сказать, что он был одним из первых мутазилитских естествоиспытателей, натурфилософов. Ал-Джахиз использовал наблюдение, сравнение и эксперимент как методы исследования. Он экспериментировал на различных

животных, отсекая их органы или используя яд, чтобы понять, какой эффект это оказывало на организм животного. Можно сказать, что в этом отношении он был «мусульманским Бэконом».

Однако Ал-Джахиз не основывал знание только на данных чувственного опыта. Поскольку чувственный опыт, вероятно, предоставляет ложные данные, ему требуется помощь разума. Фактически, разум должен играть в познании решающую роль. Вот что говорит ал-Джахиз: «Вы не должны принимать то, что говорят вам ваши глаза; следуйте, ведомые разумом. Каждый факт определен двумя факторами: один очевидный, и это область чувственного познания; другой скрытый, и это — поле разума; в конечном итоге все будет определяться разумом».

Ал-Джахиз полагал, что всякое знание обретается благодаря своей собственной природе. Человек, совершая действия, не располагает выбором и действует не благодаря воле. Согласно ал-Джахизу, воля не является атрибутом человека, поскольку его атрибуты непрерывно подчинены изменениям, но воля неизменяема и вне времени.

Он полагал, что грешники не будут осуждены на ад вечно, но однажды естественным образом превратятся в огонь. Бог никого не посылает в ад, но природа адского огня такова, что он сам притягивает грешников к себе. Ал-Джахиз отрицает то, что Бог может совершить ошибку или что ошибка может быть приписана Богу. Он также отрицает способность физического видения Бога.

§ 8. Ал-Джуббаи

Абу Али Мухаммад ибн Абд ал-Ваххаб ал-Джуббаи (849–915 гг.) Абу Али ал-Джуббаи родился в городе Джубба, в Хузистане. Его род восходит к Хамрану, рабу третьего праведного халифа Османа. ал-Джуббаи принадлежал к поздним мутазилитам. Он был учителем Абу ал-Хасана ал-Ашари и учеником Абу Йакуба бин Абд Аллаха аш-Шаххама, лидера мутазилитов в Басре.

Известны некоторые дискуссии, происходившие между ал-Джуббаи и ал-Ашари, когда последний еще был учеником Джуббаи. Одна из них такова. Однажды ал-Джуббаи спросил ученика: «Что ты понимаешь под повиновением?» ал-Ашари ответил: «Согласие выполнять повеление», и затем спросил собственное мнение ал-Джуббаи по этому поводу. Ал-Джуббаи сказал: «Сущность повиновения, как я думаю, — это согласие с волей, и кто бы ни выполнял желание другого, повинуется ему». На это ал-Ашари ответил: «Тогда следует заключить, что и Бог, если выполняет чье-то желание, послушен своему слуге». Ал-Джуббаи с этим согласился, и ал-Ашари возразил ему: «Ты отличаешься от мусульман, ибо поносишь Бога миров. Если Бог послушен своему слуге, то он должен и подчиняться ему, но Бог выше этого».

Ал-Джуббаи утверждал, что имена Бога подчинены правилам грамматики, поэтому он считал возможным вывести имя Бога из каждого совершенного им дела. На что ал-Ашари заметил, что тогда Бога нужно называть «произво-

дящим беременность среди женщин», поскольку следует, что это именно он создает беременность в них. Ал-Джуббаи не смог возразить на это, тогда ал-Ашари добавил: «У тебя получается ересь еще хуже, чем ересь христиан о Боге, именуемом отцом Иисуса, ведь даже они не считают, что это Бог произвел беременность в Марии». Из этой полемики видно, что ал-Ашари, еще будучи учеником, склоняется к традиционалистским взглядам, а не следует рациональному усмотрению.

Другие известные взгляды ал-Джуббаи таковы.

1. *Опровержение атрибутов.* — Как и другие мутазилиты, он отрицает божественные атрибуты. Он считает, что сущность Бога не знает никакого атрибута знания, который может быть приписан ему как существующий помимо его сущности. При этом нет никакого «состояния», которое позволяет ему приобрести «состояние знания».

2. *Вера в свободу воли.* — ал-Джуббаи, как и другие мутазилиты, расценивает мир как порожденный и волю Бога как причину того, что мир был порожден; он полагает, что воля Бога также есть нечто порожденное, поскольку, если воля, направленная на события во времени, будет рассматриваться как нечто существующее в Боге, то и он должен будет рассматриваться как «место временных событий». Независимое же существование воли полностью непостижимо, в этом случае признак существует без предмета или акциденция существует без субстанции. Кроме того, это означает, что Бог, который *имеет волю*, лишен ее, т. е. *не имеет воли*, а это противоречие.

3. *Речь Бога.* — Ал-Джуббаи полагал, что речь Бога составлена из букв и звуков: Бог создает свою речь в ком-либо. Говорящий — это сам Бог, а не тело, в котором речь существует. Такой речью обязательно будет порожденная вещь. Вот почему речь Бога и есть порожденная и не вечная вещь.

4. Ал-Джуббаи отрицает физическое видение Бога в будущей жизни, это невозможно, потому что будущая жизнь не физическая и не может отвечать условиям видения.

5. Ал-Джуббаи согласен с другими мутазилитами в том, что касается познания Бога, познания добра и зла и судьбы тех, кто совершает серьезные грехи. Он считает, что человек является творцом своих собственных действий и что в его власти произвести добро или зло или совершать грехи и заблуждения. При этом для Бога обязательным является наказание грешника и вознаграждение праведника.

§ 9. Абу Хашим

Сын ал-Джуббаи, Абу Хашим Абд ас-Салам (861–933 гг.) родился в Басре. В литературной деятельности он затмил ал-Джуббаи. Абу Хашим в целом был согласен с отцом, но в вопросе о божественных атрибутах высказывал

иную точку зрения. Ал-Джуббаи полагал, что, хотя Бог знает в силу его сущности, все же знание не есть ни признак, ни состояние, вследствие которого Бога можно назвать знающим.

Решая эту проблему, Абу Хашим предлагает концепцию «состояния». Он говорит, что мы знаем сущность и знаем ее в различных состояниях. Состояния изменяются, но сущность остается той же самой. Эти состояния сами по себе непостижимы; но они становятся известны через их отношение к сущности. Они отличаются от сущности, но не могут быть найдены вне сущности. По его собственным словам, состояние само по себе ни существующее, ни несуществующее, ни неизвестно, ни известно, ни вечно, ни случайно; оно не может быть известно как отдельное, но только вместе с сущностью.

В поддержку своей концепции состояний Абу Хашим выдвигает следующий аргумент: разум очевидно различает между абсолютным знанием вещи и знанием о ней вкупе с некоторым признаком. Когда мы имеем знание о сущности, мы не знаем, что познается. Точно так же, когда мы знаем субстанцию, мы не знаем, ограничена ли она или существуют ли акциденции в ней. Конечно, человек различает общие качества вещей в одной вещи и отличные качества в другой и обязательно получает знание того факта, что качество, которое является обычным, отличается от качества, которое не обычно. Это рациональные суждения, которые никто не станет отрицать. Они направлены на сущность, а не на акциденции, иначе обязательно следовало бы, что акциденция существует в другой акциденции. Таким образом, состояния обязательно определены. Следовательно, «быть знающим мир» относится к состоянию, которое является признаком помимо сущности и не имеет того же самого смысла как сущность. В подобной манере Абу Хашим доказывает состояния для Бога; эти состояния не могут быть поняты обособленно, но только вкупе с сущностью.

Ал-Джуббаи и другие мутазилилы опровергали эту концепцию состояний Абу Хашима. Ал-Джуббаи полагает, что эти состояния в действительности представляют собой умозрительные аспекты, которые не содержатся в божественной сущности, но могут быть только в восприятии, т. е. в воспринимающем сущность. Другими словами, они оказываются такими обобщениями или отношениями, какие не существуют внешне, но имеются только в мнении воспринимающего, т. е. не имеют реального существования. Ал-Ашари и большинство его последователей также обсуждали и отвергали эту концепцию.

§ 10. Переход к ашаритскому каламу

В ходе своего развития калам претерпел значительную эволюцию. Мутазилизм, который возник в период подъема калама, а наивысшего развития достиг в X–XII вв., постепенно утратил свое влияние, сохранившись лишь в шиитских сектах в Йемене, Ираке и Иране. Основная причина этого состояла все-таки в том, что богословие начало приобретать преимущественно догма-

тический характер, перестало быть открытым для обсуждений. Серьезным признаком такого поворота стал принятый в 1041 г. багдадским халифом ал-Кадиром «символ веры». Еще в 1017 г. аль-Кадир издал предписание, направленное против мутазилитов и приказывающее им отказаться от своего учения и прекратить богословские споры. Ревностно выполнивший его приказ султан Махмуд из Газны преследовал еретиков, к которым причислялись и мутазилиты, казнил и высылал их, призывал к их проклятию.

Торжественно обнародованный и подписанный богословами в Багдаде «символ веры» имел цель отличить верующего от неверного. В нем излагаются основные положения Корана: «Человеку необходимо знать: Аллах един, нет у него товарищей, не породил он никого и никем не порожден... Он первый, который извечно был, и он последний, который никогда не избудет». «Символ веры» в отличие от Корана не допускал теперь никаких разночтений и возможности толкования Писания. Был закрыт и вопрос о сотворении Корана: «Слово Аллаха не сотворено. Он произнес его и открыл его посланнику... И повторение Слова существами человеческими не есть сотворенное, ибо это само Слово, произнесенное Аллахом, а оно не было сотворено... Тот же, который утверждает, что оно было сотворено... тот неверующий, кровь которого разрешается пролить после того, как он будет приведен к покаянию...».

Опасность калама как теологии, основанной на рациональных принципах, задолго до этого увидел основатель одной из четырех признанных исламом религиозно-правовых школ, весьма умеренной по своим установкам, Мухаммад аш-Шафии (ум. в 820 г.). «Их надо бичевать, — так писал он о мутакалимах, — а затем водить по всем племенам и родам, возглашая при этом: “Вот чего заслуживает тот, кто, отступив от Корана и сунны, занимается каламом”»¹. Традиционалисты-догматики, как, например, Абу-Юсуф, утверждали, что тот, кто ищет знание в каламе, тот впадает в безбожие. Особенно яростным нападкам подвергались мутазилиты, поскольку они, как писал ал-Джахиз, могли «предпочитать опыты над собаками и петухами молитве и чтению Корана». Противник ал-Джахиза арабский прозаик, филолог, историк Ибн Кутайба (828 — ок. 889 г.) говорил о нем, что ал-Джахиз «пишет книгу, в которой приводит доводы, выдвигаемые христианами против мусульман, а когда доходит до места, где должен был бы их опровергнуть, вдруг перестает приводить доказательства, так что создается впечатление, будто он хотел всего лишь натолкнуть мусульман на то, что они не знают, а слабых в вере — довести до сомнений... он издевается над хадисами.

В новых идеологических условиях калам должен был искать более умеренные, скрытые формы существования своего рационализма и антиконсерватизма. Именно такой формой калама, утвердившей себя в качестве признанной доктрины на многие века вплоть до современности, стало учение ал-

¹ Иногда те же слова приписывают Ибн Ханбалу.

Ашари (ум. в 935 г.). В борьбе с догматиками-традиционалистами ашариты стремились нейтрализовать их антикаламские выступления и с этой целью приписывали занятие каламом общепризнанным в исламе улемам, уверяли в апологетическом характере своих занятий, изображали ашаритский калам завершающим этапом в развитии «учения поборников сунны и общины», приписывали ал-Ашари отрицание допустимости аллегорического толкования Корана и др.

Таким образом, мутазилитский калам — это одно из ведущих течений средневекового свободомыслия в исламе. На всех этапах развития каламу были свойственны рационализм, утверждение безусловного приоритета разума перед верой, антиавторитаризм, отрицание слепого следования религиозным авторитетам, критический дух, отрицание всяких убеждений, принятие которых не предваряется сомнением в их истинности, просветительство, стремление привлечь внимание широкой публики к своим теоретическим положениям и воспитать в массах способность критического мышления, пантеистическая ориентация в решении вопроса о соотношении Бога и мира. Именно поэтому калам нельзя рассматривать как сугубо теологическую систему, и поэтому в таком виде он стал неприемлем для традиционалистов.

ГЛАВА IV. АШ-ШАХРАСТАНИ И ШИИТСКИЙ КАЛАМ

§ 1. Аш-Шахрастани и его «Книга о религиях и сектах» как основной источник о каламе

Мухамада аш-Шахрастани часто причисляют к ашаритам, однако наше современное знание источников требует пересмотра этой точки зрения: Шахрастани все чаще считают приверженцем шиитских взглядов, исмаилитом, однако в целом это не сказывается на достоверности его сообщений о сектах и группах ислама.

Аш-Шахрастани считается одним из основных источников европейских знаний об исламских и неисламских религиозных учениях, «сектах». Его самый известный труд «Книга о религиях и сектах» (*Kitāb al-milal wa-n-nihal*) написан в 1127 г., состоит из 2-х частей. Первая часть посвящена внутренней религиозной истории ислама, вторая часть содержит религиозно-философские учения древних — иудеев, христиан, магов, зороастрийцев, манихеев, брахманов, греческих философов и т.д.¹ Самое раннее упоминание этой книги в европейских источниках находим в 1650 г. в издании Эдварда Покока² «Specimen Historia Arabum», которое, согласно общему мнению, произвела «революцию в арабистике». В 1842 году У. Кюретон³ издал отредактированный арабский текст книги, а вскоре после этого — ее английский перевод. В 1850-м году вышел немецкий перевод Т. Хаарбрюкера⁴.

До сих пор «Книга о религиях и сектах» остается одной из самых известных, авторитетных и часто цитируемых работ по каламу (или согласно книге, исламскому сектантству). Кроме того, этот источник считался и наиболее объективным в изложении различных взглядов. Некоторые исследователи объясняли объективность подхода тем, что Шахрастани соблюдает законы ересиологического жанра, и потому воздерживается от полемики и критики,

¹ Книга частично переведена на русский язык. Полностью опубликована Первая часть, посвященная исламу: аш-Шахрастани Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Kitāb al-milal wa-n-nihal). Ч. 1. Ислам. Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М.: Наука, ГРВЛ, 1984, 270 с. Из второй части опубликованы два раздела: Прозоров С.М. «Вера в аравов во времена ал-джахилии» аш-Шахрастани. Коммент., пер. с араб. // Письменные памятники Востока, 2005, № 2 (3), с. 26–46; Мухаммад б. 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани: Книга о религиях и религиозно-философских учениях. Гл.2: Маги / пер. С. М. Прозорова // Ишрак : ежегодник исламской философии: 2011, № 2. М.: «Восточная литература», 2011, с. 150–188 (<https://iphra.ru/uplfile/smirnov/ishraq/2/15shakh.pdf>).

² Э. Покок (Edward Pococke) был профессором арабского языка в Оксфорде. В 1631 году он отправился в Алеппо в качестве капеллана Левантской компании, а пять лет спустя вернулся в Англию с большой коллекцией арабских рукописей, намного превосходящий все другие источники, доступные тогда в Европе.

³ Cureton, William (ed.). Shahrastani, Muhammad ibn 'Abd al-Karim: Kitab al-milal wa-al-nihal: Book of Religious and Philosophical Sects, 2 vols. in Arabic. London: Society for the Publication of Oriental Texts, 1842-1846.

⁴ Religionspartheien und Philosophenschulen, transl. by Theodor Haarbrücker (Halle: C. A. Schwetschke, 1850–1851).

другие утверждали, что Шахрастани как никто другой выразил этим уважение к средневековой учености, кто-то считал его первым историком религии, но почти все повторяют собственные оценки Шархрастани, данные им своему труду, и такую репутацию книга приобрела за счет уверенности исследователей в словах автора относительно объективности и беспристрастности его точки зрения, как он сам пишет об этом:

«У авторов ересиографических трудов два пути расположения [материала]. Один из них: брали за основу проблемы, затем по каждой проблеме приводили учения одной группы единомышленников за другой, одной секты за другой. Второй: брали за основу глав и основателей религиозных толков, затем приводили их учения по проблемам.

Построение этого компендиума соответствует последнему пути, поскольку я нашел его более точным для деления [сект] и более подходящим для исчисления.

Я поставил себе условие приводить учение каждой секты таким, каким я нашел его в книгах,— без пристрастия к одним и без порицания других, не разъясняя в нем [отличия] правильного от порочного и не отделяя в нем истинное от ложного. Ибо сверкания истины и запахи лжи обычно не скрыты от умов проницательных в путях умозрительных доказательств» («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 29).

Абу-л-Фатх Мухаммад б. Абд ал-Карим аш-Шахрастани родился в Хорасане, г. Шахристан (современный Туркменистан), в 1075 или 1086 г. О его жизни известно очень мало, всего несколько фактов. Он получил исламское образование в Нишапуре, где изучал калам, хадисы и фикх, путешествовал. Прославился своими дискуссиями в ученых диспутах, но его упрекали в использовании аргументации философов¹ и исмаилитов-батинитов. В 1117 г. он совершил паломничество в Мекку, и на обратном пути посетил Багдад. По рекомендации своего друга Мухаммада аль-Майхани, преподававшего в это время в знаменитом медресе Низамийя, Шахрастани также получил в нем должность и сам несколько лет читал лекции. В 1120 г. вернулся в Персию, в Хорасан. В 1127 г. поступил на службу при дворе последнего сельджукского султана Хорасанского султаната Санджара в Марве, став близким другом султана и его доверенным лицом. Примерно в это же время (1126–1127 гг.) он пишет свой самый известный труд, «Книгу о религиях и сектах».

Существует легенда, что Санджар предпринимал попытку уничтожить ассасинов, изгнал их из нескольких крепостей и направился в Аламут, но однажды, проснувшись, обнаружил приколотый рядом с собой кинжал с запиской от Хасана ибн-Саббаха. Основатель исмаилитского низаритского террористического государства ассасинов, с 1081 года проповедовавший необходимость свержения династии Сельджуков, предлагал султану мир. Мир был заключен, и Санджар оставил ассасинов в покое. Трудно сказать, насколько

¹ Под философами понимаются представители *фальсафы* — восточного перипатетизма.

достоверна эта история, но известно, что Санджар действительно несколько раз предпринимал попытки уничтожить исмаилитов. Если эта история правдива, то она произошла до приезда Шахрастани к Санджару, т.к. Хасан ибн-Саббах умер в 1124 г. (Шахрастани поступил на службу в 1127-м г.), и мир с султаном был заключен им до этого года. Согласно историческим сообщениям, в 1126 г. Санджар приказал уничтожить исмаилитов в Хорасане, а в следующем году предпринял поход на Аламут. Мирный договор со «Старцем горы» мог бы объяснить, как Шахрастани, — если он действительно принадлежал к исмаилитам, а согласно некоторым свидетельствам, исмаилитам-низаритам («людям горных крепостей»), и что он даже вербовал для них людей, — получил должность при дворе султана и его доверие. Неизвестно когда и почему, но Шахрастани вернулся в родную деревню, где умер в 1153 г. Однако известно, что в 1153 г. султана Санджара захватили в плен его же соплеменники, огузы, и только в 1156 г. он смог бежать; вероятно, хаос, воцарившийся в Мерве и в целом в Хорасане, заставил Шахрастани уехать в родную деревню.

Долгое время научное сообщество ошибочно считало Шахрастани ашаритом, однако два его современника, аль-Хорезми и ас-Самани, обвиняли его в склонности к еретическим учениям, в приверженности к исмаилитам, и как кажется, эти обвинения не были беспочвенны. Однако Шахрастани был умным и тонким мыслителем, владел множеством философских и теологических словарей, часто использовал символы и иносказания. Все это затрудняет однозначную оценку его позиции. Многие считают, что Шахрастани разделял принцип *такийя* («благоразумного скрывания веры»), который применяли крайние шииты, в том числе и исмаилиты — принцип, который позволяет человеку скрывать свою истинную веру, если ему угрожает смертельная опасность в случае раскрытия его подлинных убеждений. По оценкам современников, если бы не его приверженность к исмаилизму, Шахрастани был бы имамом. Не исключено, что именно *такийя* была главным (если не единственным) фактором, который позволил Шахрастани успешно служить султану Санджару и считаться суннитом.

Тем не менее многие лекции, книги, выступления Шахрастани носили несомненный исмаилитский характер, и сегодня его почти уверенно относят к исмаилитам. В трактате «Борьба против философов» (*Мусараа ал-фаласифа*) (1132 г.) аш-Шахрастани опровергает метафизические взгляды Ибн Сины, используя идеи и терминологию исмаилитского учения. Основываясь на исмаилитской концепции Создателя (*Мубди*), пребывающего за пределами бытия и небытия, Шахрастани убедительно доказывает существование божественных атрибутов, однако не приписывает их непосредственно Богу. Он полагает, что истинное провозглашение Единства Бога (*таухид*) включает в себя отрицание всех атрибутов, которые люди приписывают Богу, поскольку Бог полностью трансцендентен. Бог непознаваем, неопределим, недостижим и выше человеческого понимания.

В трактате «Конец шагов в богословской науке» (*Нихайат аль-акдам фи илм аль-калам*) представлены различные богословские дискуссии и показаны пределы мусульманского богословия (*калам*). «Меджлис» (*Mejlis*, «Совет») — сочинение, написанное в зрелый период его жизни и адресованный шиитам-двунадесятникам. В этих двух работах Шахрастани касается вопросов творения. В *Нихайат* Шахрастани настаивает на том, что Бог — это единственный Творец и единственный Действователь. Он также развивает свою интерпретацию творения *ex nihilo*, которая означает не привычное творение из ничего, а творение, созданное исключительно Богом. Однако в *Меджлисе* доминирующую роль в физическом творении он отдает ангелам. Его теория божественного Слова (*калима*) носит явную печать исмаилизма, и например, иерархия ангелов и божественные Слова (*калимат*) понимаются им как причины духовных существ, хотя классический ислам отрицает промежуточные причины существования помимо самого Бога.

В *Нихайат* аш-Шахрастани соотносит Творение с божественным Словом. Он утверждает, что божественное Повеление (*амр*) предсуществует, а многочисленные Слова Бога вечны. В соответствии с божественным Повелением *калимат* стали Его проявлением, духовные сущности — проявлением *калимат*, а тела — проявлением духовных сущностей. Возникновение за пределами времени и пространства (*ибда*) и физическое творение (*халк*) проявляются в духовных сущностях и телах соответственно. Сами *калимат* и их буквы (*хуруф*) вечны и также предсуществуют. Поскольку божественное Повеление не похоже на наше повеление, то и божественные *калимат*, как произнесенные, так и записанные, не похожи на наши слова. Поскольку буквы являются элементами *калимат*, которые являются причинами духовных сущностей, управляющих материальными сущностями, все существование существует в *калимат* Аллаха, сохраненным в его Повелении.

В «Меджлисе» аль-Шахрастани делит творение на два мира: духовный мир (то есть мир Возникновения духов (*ибда-и арва*)) в актуальном состоянии (*мафруг*) и мир физического творения (*халк*) в становлении (*мустанаф*). В этом представлении он транслирует исмаилитскую космологию, согласно которой Бог построил религию по образу творения.

Аш-Шахрастани формулирует концепцию пророчества, обращаясь к этой теме в *Нихайат*, и она тоже ближе к концепции исмаилитов и философов (восточных перипатетиков), чем к ашаритам. Аш-Шахрастани устанавливает логическую связь между чудесами и безупречностью пророка (*исма*). Для Шахрастани доказательство истинности (*сидк*) Пророка внутренне присуще его природе и связано с его безупречностью. Во многих своих трудах он развивает концепцию циклического времени. В «Меджлисе» его понимание динамической эволюции человечества также напоминает исмаилитские взгляды, согласно которым каждый Пророк открывает новый цикл.

В целом произведения аш-Шахрастани выражают сложное переплетение интеллектуальных взглядов, как суннитских, так и исмаилитских, но в своей

концепции Бога, Творения, Пророчества и Имамов аш-Шахрастани принимает много существенных элементов, которые согласуются с низаритским исмаилизмом.

Еще один его труд, комментарий к Корану «Ключи к тайнам и светильники праведных» (*Мафатих ал-асрар ва масабих ал-абрар*) (1146 г.), написанный им в конце жизни, открыто выражает исмаилитские взгляды и по нему уже можно непосредственно реконструировать собственные теолого-философские представления Шахрастани, которые в какой-то мере уже были представлены в предшествующих работах. На вершине всего находится Бог, Единый, о качествах которого мы не знаем ничего, за исключением того, что он — *личность*. Мир Божественного Порядка предшествует миру Творения и пересекает его в семи циклах, переходя от вселенной Законов (область зарождения) к вселенной Воскресения (область завершения). Божественные и вечные буквы и имена, происхождение всего сущего, излагают свои проявления в соответствии с двумя параллельными линиями: словесные аллюзии (*калимат каулийя*), означающие текст Священных Писаний, и активные аллюзии (*калимат филийя*), означающие телесную индивидуальность пророков, имамов и их наследников. В этом динамическом видении доминируют два принципа: иерархия (*тараттуб*) существ и оппозиция (*тададд*), противопоставляющая сторону зла стороне добра. Такие взгляды характерны для учения исмаилитов-низаритов.

Из написанного аш-Шахрастани (почти все его книги написаны на арабском языке) сохранилось четыре трактата, помимо них упоминают еще десять других: «Ясные пути и доказательства», «Хроника мудрецов [или философов]», «О неделимой частице» и др.

Однако самым известным сочинением остается и была «Книга о религиях и сектах». В ней аш-Шахрастани предлагает внутреннее описание истории ислама, выделяет главные проблемы теологии, исходя из которых классифицирует идеи четырех больших направлений ислама (кадариты, сифатиты, хариджиты и шииты), и образовавшиеся на их основании 73 исламских секты. Секты в мусульманской традиции характеризуются не уровнем следования догматике, а определенным мнением некоторой группы по определенным вопросам, с которыми не согласны представители других групп. Шахрастани предлагает описание различных точек зрения, избегая полемики с представленными позициями и стараясь придерживаться логичности и доказательности изложения.

Действительно ли так беспристрастен был аш-Шахрастани при изложении воззрений исламских сект, каким образом исмаилитская позиция могла отразиться в содержании трактата, и как объяснить явное следование доминирующей в трактате суннитско-ашаритской позиции? Если поставить книгу Шахрастани в сравнение с другими исмаилитскими трактатами об исламских сектах, то можно попытаться ответить на эти вопросы, анализируя определенные сходные позиции.

Известны два исмаилитских трактата, содержание которых сходно с вводным разделом «Книги о религиях и сектах» Шахрастани, где он подробно описывает принцип компоновки книги и методологические подходы к ее написанию. Во-первых, это трактат Абу Таммама «Китаб аль-Шаджара» и хорошо известная его «Глава о Сатане» (*Bab al-shayṭan*)¹. О Таммаме мало что известно. Он жил в 1-й половине X в., принадлежал к иранской ветви раннего исмаилитского движения, к школе Мухаммада ал-Насафи (ум. в 943 г.), которая склонялась к умозрительной философии под сильным влиянием неоплатонизма, не признавала фатимидских халифов-имамов Северной Африки и сохраняла свою идеологическую принадлежность к карматам. Был родом из Хорасана, соотечественником Шахрастани, и последний, судя по всему, был знаком с этим текстом, несмотря на то, что почти все исмаилиты Хорасана были уничтожены к 943 г. Его долго считали представителем Йеменской традиции исмаилизма, и только недавние исследования позволили соотнести его с персидской исмаилитской школой.

Во-вторых, книга «Книга орнаментов» (*Kutab az-zina*) о превосходстве арабского языка и религиозной арабской терминологии Абу Хатима ал-Рази (ум. в 935 г.), который был известен как исмаилитский миссионер, лидер исмаилитов в Центральной Персии. В ней также имеется раздел, посвященный сектам. Все три трактата выдержаны в единой манере: обстоятельно излагая учения разных групп в исламе, они избегают полемики и критики. Судя по всему, авторы пользовались разными источниками, причем эти источники имели ашаритское и суннитское происхождение, и в том разделе этих книг, где обсуждаются собственно секты, искать исмаилитские корни имело бы мало смысла. Однако трактат Шахрастани и «Глава о Сатане» Таммамы сходны в том, что Сатана в них называется источником сектантства.

«Китаб аль-Шаджара» Таммамы посвящена вопросам *tauxida* (единства и единственности Бога), циклам пророчеств, физическому и духовному мирам, сотворению Адама, описывает четыре духовные категории существ: ангелы (*malaika*), джинны, сатаны/шайтаны/иблисы (*shayatin / abalisa*) и люди (*ins*), и то, как они существуют на двух уровнях: потенциальном и фактическом, а также различия между ними. «Глава о Сатане» составляет основной раздел первой части книги и включает описание семидесяти двух проклятых сект ислама. Каждая из этих сект обязана своим происхождением лидеру, который, согласно Абу Таммаму, является одним из шайтанов. Другими словами, эти шайтаны являются, по сути, учеными *ахл ал-захир*, захиритами, или по-

¹ Текст книги Таммамы дошел до нас в уникальной рукописи начала XX в., обнаруженной в знаменитой семейной коллекции исмаилитских рукописей Хамдани в Индии. «Глава о Сатане» опубликована с английским переводом: An Ismaili Heresiography: The 'Bāb al-Shayṭan' from Abū Tammām's Kitāb al-shajara, Wilferd Madelung and Paul E. Walker, (Islamic History and Civilization, Studies and Texts), Leiden: E. J. Brill, 1998, xi + 134 pp. + tviii] +143 pp. Arabic text.

Более старая версия рукописи известна с 1391 года под названием «Ал-Фирак ва-л-таварик» и ложно приписывалась Абу Хамиду ал-Газали.

следователями буквального истолкования Корана, в отличие от *ахл ал-батин*, батинитов, или последователей внутреннего, эзотерического смысла Корана. Выражаясь словами самого Абу Таммамы, они являются факихами, то есть правоведами, которые цепляются за внешнее слово, за *кишр*, оболочку Корана, не понимая внутреннего, истинного смысла, который является ее *зерном*.

После краткого введения о шайтанах автор отсылает к широко известной традиции ересиографов¹, которая утверждает, со ссылкой на пророка, что разные религии подразделялись на некоторое количество сект: евреи были разделены на семьдесят одну секту, христиане — на семьдесят две секты, а община Таммамы, т.е. мусульмане, — разделена на семьдесят три секты, и все они, кроме одной, будут в Аду. Каждую секту он описывает, представляет ее основные доктрины, причем не занимается опровержением каждой из них в отдельности, что можно встретить в некоторых ересиографических работах. Принципы деления на секты в этой книге следующие. Все семьдесят две неправедных секты подразделяются на три категории в соответствии с тремя принципами:

- 1) те, кто считает послушание Богу исключительно вопросом веры;
- 2) те, кто утверждает, что законы (*шараи*) не являются частью веры;
- 3) те, кто утверждает, что имамом после Посланника Бога должен считаться Али.

Каждая из этих трех основных групп включает в себя 24 секты. Первая группа состоит из мутазилитов (6 сект), хариджитов (14 сект) и хадиситов (*ахл ал-хадис*, традиционалистов, 4 секты). Вторая группа состоит из кадаритов / джабритов (5 сект), мушаббихитов (антропоморфистов, 13 сект) и мурджиитов (6 сект). Третья группа включает в себя зайдитов (5 сект), кайсанитов (4 секты), аббасидов (2 секты), галийядов («крайние», или *экстремисты*, 8 сект) и имамитов (5 сект). Само собой разумеется, что последователи *ахл ал-батин*, то есть исмаилитов Таммамы, принадлежат к семьдесят третьей секте, единственной, спасенной для Рая.

У Шахрастани во введении представлена схема, сочетающая в себе мифологические и арифметические установки, которые позволяют продемонстрировать роль Сатаны в том, что люди сбились с прямого пути послушания Богу. С учетом этих частей в указанных трактатах возникает впечатление, что смысл этих книг заключался не столько в том, чтобы представить последовательное историческое изложение теологической и философской мысли исла-

¹ Текст книги имеет много общих мест с другими ересиографическими (или доксографическими) произведениями, такими как «Макалат» Абу-л-Касима ал-Балхи, «Макалат аль-исламиин» аль-Ашари, «Мафатих аль-улум» аль-Хорезми и «Ал-хур ал-ин» Нашвана ал-Химьяри, однако основным источником для Таммамы скорее всего была книга ал-Бахли (ум. в 931 г.).

«Макалат» аль-Ашари доступен по изданию: *Ал-Ашари. О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву (фрагменты)* / пер. с араб. А.В. Смирнова // Степанянц М. Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 375–394.

ма, сколько продемонстрировать, как Сатана (Шайтан или Иблис) посеял в сознании людей сомнение, разбив его в свою очередь на семь других сомнений, которые в свою очередь разрослись во всевозможные секты. В итоге люди сошли с правильного (читай, исмаилитского) пути, примкнув к различным сектам, исповедующим семь сатанинских сомнений. Если Шахрастани просто перечисляет основные сомнения и говорит о том, что из этих сомнений возникли секты, то Таммама гораздо более прямолинеен. Он прямо отождествляет суннитских халифов Абу Бакра и Умара с сатанами: «Первого» с шайтаном, «Второго» — с иблисом, полагая, что они ввели мусульман в заблуждение относительно признания авторитета Али.

В «Книге о религиях и сектах» аш-Шахрастани крайне любопытна вводная часть, представляющая собой «пять предисловий», содержащая принципы организации книги и ее методологические основы, которые содержат отсылки к арифметическим принципам.

В «первом предисловии» Шахрастани начинает с того, что делит население мира на категории в соответствии с различными подходами. Деление можно производить по семи климатическим поясам, внутри них разделяя людей по природным и духовным качествам, цвету кожи или языку; по четырем странам света, также отдавая должное природным качествам и религиозным законам каждой стороны; по четырем большим народам: арабам, персам, византийцам и индийцам, объединяя их затем попарно по поведению или по их способам установления свойств вещей. А можно делить народы по взглядам и вероучениям, и в этом заключается подход его книги: «По основному правильному делению люди подразделяются на последователей вероисповеданий и религий и на “сторонников собственных мнений” и сектантов.

Последователями вероисповеданий безусловно являются такие, как *маги, иудеи, христиане, мусульмане*.

“Сторонниками собственных мнений и суждений” являются такие, как *философы, дахриты, сабии, звездопоклонники, идолопоклонники, брахманы*.

Каждая из этих групп разделяется на секты. Учения “сторонников собственных мнений” не упорядочиваются в определенное число, учения же последователей вероисповеданий ограничены приговором имеющегося об этом предания. Маги разделились на семьдесят сект, иудеи — на семьдесят одну секту, христиане — на семьдесят две секты, мусульмане — на семьдесят три секты. Навеки спасется из этих сект (лишь) одна» («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 27). В отличие от Абу Таммамы, Шахрастани не уточняет, какая именно секта спасется.

Во втором предисловии Шахрастани говорит: «Четыре большие секты в исламе — *кадариты, сифатиты, хариджиты, шииты*. Затем одни из них соединяются с другими, и от каждой [большой] секты ответвляются ветви, достигая семидесяти трех сект» («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 29).

В «третьем предисловии» он изображает «сатанинскую» мифологическую историю, которая показывает сатанинские истоки мусульманского

идейного разделения. Его главная цель — зафиксировать разногласия между религиозными общинами таким образом, чтобы было видно, к какому из сатанинских сомнений каждая из них восходит. Первое сомнение, которое появилось среди людей, источником которого был Иблис, заключалось в том, что Иблис (а потом и сами люди) противопоставил собственное мнение божественному закону, предпочел собственные желания божественному повелению, превознесение огня, из которой он сотворен, перед глиной, из которой сотворен Адам.

От этого первого сомнения ответвились семь других, распространились среди людей и проникли в их умы, став еретическими учениями.

Сомнение первое: знал ли Бог до того, как сотворить Иблиса, что из него выйдет, и если знал, то почему сотворил, почему сотворил первым и в чем заключается мудрость этого деяния?

Сомнение второе: если Бог сотворил Иблиса по собственной воле и желанию, зачем обязал признать его и повиноваться ему?

Сомнение третье: если Бог изначально сотворил Иблиса с вмененной обязанностью признавать Бога и повиноваться ему, зачем сверх того еще обязал повиноваться? Разве может это увеличить признание и повиновение?

Сомнение четвертое: Бог сотворил Иблиса и обязал поклоняться Богу, но при этом заставил поклоняться еще и Адаму и изгнал из рая за отказ это сделать? В чем мудрость такого деяния, если Иблис не отказывался от своего обязательства поклоняться Богу?

Сомнение пятое: если Бог проклял и изгнал Иблиса из рая, то зачем вторично открыл ему путь к Адаму, чтобы тот был возвращен?

Сомнение шестое: зачем Бог предоставил Иблису власть над потомками Адама, так что он их видит, и на них действует его искушение, а они его не видят, и на него не действует их сила?

Сомнение седьмое: почему Бог не уничтожил Иблиса немедленно, а ответил на его просьбу об отсрочке до дня воскрешения людей, допустив тем самым существование в мире зла?

Шахрастани еще раз подчеркивает: всякое сомнение среди людей возникло из обмана шайтана, выросло из его сомнений. Эти семь вопросов или сомнений составляют «семь ложных аргументов Сатаны» и сводятся к изначальному акту неповиновения. Заблуждений, как и сомнений, семь и в своей совокупности они относятся к отрицанию божественного повеления и к стремлению противопоставить собственное мнение божественному закону.

Есть точка зрения, согласно которой объяснение сектантства сатанинским происхождением могло быть общей чертой восточной ересиографической традиции X в. То, что и Абу Таммам, и аш-Шахрастани обращаются к такому образу сатаны, вероятно, свидетельствует об их причастности (или причастности их источников) более ранним космологическим системам исмаилитов, которые в свою очередь унаследовали местные месопотамские гностические системы мышления. Известно, что месопотамские космологии, а вслед за ни-

ми — исмаилитские, признавали ряд ангельских посредников между пророками и Богом. В такой космологии Бог сначала производит ангельскую пару *kūnī* — *qadar*, только после этого произносит знаменитое кораническое «Будь!», определяющее его статус Творца, которым творится все сущее, но у исмаилитов этим приказанием проявляется только первая часть пары — *kūnī* (слово означает императив женского лица глагола «быть»). Затем из этого существа эмануирует ее партнер, *qadar* (предопределение)¹. Имена этих двух существ содержат в себе первоначальную гептаду (семерку) арабских букв *kāf* ك, *vāw* و, *nūn* ن, *yā'* ي, *qāf* ق, *dāl* د, *rā'* ر, и также в них заключены семь небесных посредников.

В исмаилитской литературе эти буквы также известны как семь небесных букв: они являются первым из четырех наборов по семь букв, которые составляют двадцать восемь букв арабского алфавита и, следовательно, составляют всю вселенную (в силу изначального божественного творения словом). Из этих небесных букв составлено все, что может быть названо, и они соответствуют другим гептадам творения, таким как семь небес, семь посредников и семь законодателей-пророков, которые передают свои откровения в семи временных циклах. Многие авторы усматривают в такой наполненной числами космологии неоплатонические влияния. Такой нумерологии много в тексте Таммамы и меньше у аш-Шахрастани. Однако во введении у аш-Шахрастани именно «гептады» играют объясняющую роль, и сама теория обращается к концепции эманации, благодаря которой из изначальной гептады сатанинских сомнений проистекают все секты.

«Четвертое предисловие» разъясняет первое сомнение, как оно разветвилось, а также рассматривает два спора и десять разногласий, возникших в связи со смертью Мухаммеда относительно основ ислама. Десятое разногласие относительно верховной власти — наиболее трудное и разветвленное в тексте. В его рамках поднимаются вопросы «Верблюжьей битвы», права Али на правление. Отдельными разногласиями (11-м и 12-м, хотя Шахрастани их не нумерует) можно считать вопросы имамата и прав первых имамов и разногласие относительно основ веры, ведущее к появлению и оформлению калама, в том числе позднего, ашаритского.

Наконец, в «пятом предисловии» аш-Шахрастани объясняет методологию построения своей книги и становится понятно, почему он так часто апеллирует к числам на страницах своей книги. Он пишет: «Предисловие пятое о причине, которая сделала необходимым построить эту книгу по пути исчисления. В нем указаны методы исчисления.

Поскольку исчисление основано на [полном] учете и краткости, а при составлении этой книги я стремился одновременно к [полному] учету учений и

¹ Farhad Daftary, *The Ism:6;l:s: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 141, and Paul E. Walker, *Early Philosophical Shiism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 47.

краткости [изложения], то в качестве организации материала я избрал путь полного учета и определил свою цель в соответствии с его методами как деление на части ж главы. Я хотел [также] показать, каковы методы этой науки я как она подразделяется, чтобы не думали обо мне, что я, будучи законоведом и теологом, смотрю на ее действия и установки со стороны и пишу о ее понятиях и содержании как чужак. Поэтому я предпочел самый надежный и лучший метод исчисления, построил на нем самые ясные и твердые доказательства и соизмерил их с наукой о числе. К Первоустроителю была обращена просьба о помощи» («Книга о регионах и сектах», ч. 1, с. 45).

Здесь мы видим подход, хорошо знакомый нам по истории философии Нового времени, когда Лейбниц, Спиноза, Декарт стремились организовать свои труды как труды или даже учебники по геометрии и математике, полагая математику самым надежным и близким к истине знанием. Шахрастани также считает свой метод организации знаний о сектах крайне точным, причем даже не в силу фактического следования взглядам каждой из сект с наименьшим их искажением, а в силу математических принципов, которые к ним применяются. И арифметика здесь куда больше, чем просто инструмент, нумерующий и систематизирующий различные воззрения для удобства их понимания.

Шахрастани обращается к исчислению (*ал-хисаб*) как методу (т.е. пути и руководству, *тарик ва тавджих*), который обеспечивает одновременно полный учет и краткость, и в рамках его изложения это означает, что весь материал книги организован как полный учет представлений и учений, претендующий вместе с тем на краткость изложения, организованный как деление на части и главы. Шахрастани постарался показать методы арифметики и как она подразделяется, чтобы избежать обвинений в непрофессионализме, поскольку он, скорее законовед и теолог, чем математик, якобы приходит в эту область со стороны и действует в ней как чужак. «Поэтому, — пишет Шахрастани, — я предпочел самый надежный и лучший метод исчисления, построил на нем самые ясные и твердые доказательства и соизмерил их с наукой о числе» (33). Он утверждает, что «разряды исчисления начинаются с единицы и кончаются семью, но никак не больше», и мы снова видим здесь исмаилитскую гептаду, и затем Шахрастани поясняет природу первых семи чисел.

Число один — это начало исчисления, и оно либо единично, как каждое число само по себе (например, число *один* — единственно и самодостаточно, и ни одно другое число не обладает уникальностью единицы), либо подразумевает деление на части, складываясь в сумму (как сумма двух единиц дает два, трех — три и т.д.). Но это число дает только возможности для остальных чисел делиться на части или образовывать единство, являясь, тем самым, причиной или собственно началом числа. «Большинство математиков за то, что единица не является числом, а число начинается с двойки и бывает четное и нечетное» («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 47). В этих рассуждениях явно присутствуют неоплатонические корни.

Под единицей подразумевается только то, из чего получается число, но она сама не составная часть числа и число не состоит из нее. Еще одна единичность присуща Создателю, и в нем эта единичность присутствует третьим, иным образом, от которой приобретают свою единичность все остальное.

Второй разряд, первое действительное число «два», пара, которое аш-Шахрастани называет «корнем», сводится к двум частям, не переходя к третьей. С него начинается деление на четное и нечетное число. Первое нечетное — три, первое четное — четыре, и все, что после четырех — «повторное», включающее в себя рекомбинацию предыдущих разрядов. Семь состоит из нечетного и четного и называется совершенным числом. Восемь состоит из двух четных и является другим началом. В итоге Шахрастани представляет 7 разрядов, где первый разряд и последний, седьмой разряд совпадают в графическом отображении («линия от края до края», тогда как все другие разряды описываются все более и более короткой линией): третий — также «корень», но в другом графическом отображении, четвертый — «сокровенное», пятый — «малое», корень + нечетное число, шестой — «искривленное», сумма двух нечетных чисел, седьмой — «комплексное», нечетное + четное, что представляет собой «полное». Все эти разряды имеют и особое отображение знаками или буквами, которые были написаны на полях рукописи, и нередко интерпретаторы либо считали эти знаки ошибочными, случайными, либо вообще не могли объяснить их происхождение. Однако, исходя из традиции исмаилитской гептады букв, эти знаки приобретают особое значение, символизируя каждый из первых семи элементов. После завершения семи начинается новая серия из семи.

По этому же принципу построены главы: «Всеобщими, универсальными элементами в числе являются единица, два, три и четыре. Это — совершенство, все, что превышает их,— составные, несчетные (числа), и вот поэтому другие главы не ограничиваются конкретным числом, а продолжают, как длится исчисление». В отсылке к совершенству четверки снова прослеживаются пифагорейские и неоплатонические корни. Глав всего семь, они соответствуют ложным аргументам сатаны, и посвящены соответственно мутазилитам, джабаритам, сифатитам, хариджитам, мурджиитам, шиитам и фуруитам. Как видно, структура и порядок сект отличается от структуры, которую мы видели у Таммамы.

В целом, согласно Шахрастани, в основе человеческой истории лежат математические принципы, которые показывают, как из самого первого аргумента сатаны «эманировали» все последующие, в которых все меньше единичности, все больше различных делений. Несмотря на то, что математические принципы Шахрастани предельно просты и тривиальны, они очень удачно иллюстрируют и позволяют организовать всю систему исламских вер внутри разных сект или групп. Многие исследователи видят в такой структуре явные неоплатонические соответствия, особенно принцип эманации из единого, ставший характерной чертой и для исмаилитских взглядов.

Итак, хотя в основном содержании книги аш-Шахрастани трудно усмотреть исмаилитские концепции, ее вводная часть не оставляет сомнений в общем происхождении и сходстве структуры с другими исмаилитскими книгами. Поэтому вопрос, продолжать ли нам считать аш-Шахрастани беспристрастным энциклопедистом или признать, что он существенно зависел от исмаилитской книжной традиции в своих оценках истории мысли ислама, остается открытым.

§ 2. Шиитский калам и батиниты

Шиитский калам — еще одно направление в каламе, наряду с мутазилитским и ашаритским, однако согласно шиитским теологам и философам, именно это направление калама не прекратило свое существование в средневековом исламе, как произошло с другими двумя, а продолжило развиваться как крайне рационалистическая традиция, принимавшая разум в качестве основного инструмента познания. В этом плане, разумеется, гораздо больший интерес представляет дальнейшее развитие этого направления, начиная с позднего средневековья, с Насир-ад-Дина ат-Туси и вплоть до современных политических концепций современных идеологов шиитского Ирана, но наша задача ограничивается периодом классического калама, до X-XI вв., поэтому ниже мы представим обзор основных учений в этом направлении до указанного периода.

Шииты (*шиа*, «группа, партия, секта») считаются самой первой мусульманской сектой «последователей» или «сподвижников» Али ибн Аби Талиба, двоюродного брата Мухаммеда. Шииты верили, что Мухаммед завещал халифат (светскую власть) и имамат (религиозную власть) Али, но «неправедные халифы» изменили это условие в свою пользу.

Внутри шиитов также быстро наметился раскол, как и в других мусульманских сектах, и аш-Шахрастани называет пять шиитских сект: *кайсаниты*, *зайдиты*, *имамиты*, «*крайние*» (*гулат*) и *исмаилиты* (*батиниты*). В отношении основ веры одни из них примыкают к *мутазилитам*, другие — к *суннитам*, а некоторые — к *антропоморфистам* («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 131). Самыми значимыми среди шиитских направлений считают имамитов, зейдитов и исмаилитов (батинитов).

Имамиты. — Имамиты, или иначе «двунадесятники» (*шиа исна ашари*) признают не только непрерывный имамат и халифат Али (его и его потомков), но верят в имамат сыновей Али Хасана и Хусейна и девяти сыновей Хусейна, последним из которых является ал-Махди, мессия, скрытый имам, т.е. всего числом 12 имамов. Согласно традиции имамитов, в 874 г. при загадочных обстоятельствах исчез малолетний двенадцатый имам, однако сторонники исна-ашаритов верят, что имам «скрылся», и по приказу Аллаха вернется в конце времен, а тем временем продолжает руководить общиной через своих представителей.

Изначально вера в скрытого имама была характерной чертой кайсанитов, которые первыми стали отрицать смерть малолетнего имама. «Крайние» (*гулат*) шииты пошли в этих представлениях дальше и, как пишет аш-Шахрастани, проявили чрезмерность в отношении своих *имамов*, вывели их за пределы естественности, фактически обожествили имамов, сравнив их с Богом и наоборот, Бога с имамами. Именно поэтому им был свойственен *антропоморфизм*, который, как считает аш-Шахрастани, сначала утвердился у шиитов, и только после этого повторился у суннитов. Мутазилизм также сначала утвердился у шиитов, когда они увидели, что последний ближе к разумному и дальше от *антропоморфизма* и воплощения («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 153). Однако «крайние» сохранили представления об антропоморфизме, изменении божественного мнения, возвращении (имамов) и переселении душ (Там же, с. 153). Наконец, идеей скрытого состояния имама воспользовались ранние исмаилиты — последователи седьмого имама Исмаила, сына Джафара ас-Садики, действовавшие от имени скрытого имама и призывавшие к возвращению власти в «семью пророка».

Если мутазилиты и хариджиты действовали открыто и представляли собой «легитимные» идейные течения, то у имамитов заявить о себе как об особой теологической школе в силу ограничений и преследований со стороны Омейядов возможности не было. При шестом имаме Джафаре ас-Садики (702–765 гг.) позиции шиитов усилились, однако после его смерти шииты распались на несколько ветвей, каждая из которых, в частности «умеренные» и «крайние» шииты, считала его своим духовным главой, однако они разошлись во мнениях, кто из его пяти или шести сыновей был действительным его преемником. Джафару ас-Садику приписывается разработка концепции имамата, создание особой шиитской богословской системы, с которой начинает свой отсчет *имамитский калам*, наряду с шиитской юриспруденцией (джафаритский мазхаб) и другими шиитскими религиозными науками. В свою очередь сунниты также почитают ас-Садику как правоведа, знатока и собирателя хадисов. Представить в обобщенном виде доктрину ас-Садики сложно, поскольку слишком много сект, зачастую занимающих противоположные и противоречивые позиции, излагают его взгляды в доказательство собственных несоизмеримых с другими мировоззренческих позиций.

Особенностью имамитского калама стало придание разуму особенной роли источника знания наряду с Кораном, традицией пророка и членами его семьи. Среди двух школ имамитских факихов, ахбаритов и усулитов, последнее (*усулийун*, от перс. *усули*), или «рационалисты» стали считать что *акл* (разум) приравнивается по значимости к Корану, сунне и иджме (у ахбаритов четвертым источником права считались собрания преданий (*ахбар*) со слов имамов). Такой поворот к рациональному методу вполне объясним, исходя из мировоззренческих ориентиров шиитской общины. Метод консенсуса или общего согласия улемов по тому или иному вопросу (*иджма*) теряет свою значимость в сопоставлении с непререкаемым по авторитетности мнением

имама; тоже самое с методом *кьяс*, суждением по аналогии — нет нужды в методе, за которым стоят логические принципы, если взгляды имама инспирированы божественной природой. После того, как «исчез» последний «зримый» имам, и принимать решения относительно жизни общины и устанавливать законность этих решений стало существенно сложнее, место как суждений имама, так и прежних, уже утративших свой авторитет, методов занимает рациональное доказательство и логическое обоснование, поскольку именно такой рационалистический метод надежно показал себя в искусстве полемики с оппонентами, в защите шиитских принципов от суннитов и еретиков. Кроме того, никогда не теряла актуальности и задача сохранения шиитской общины в условиях правления суннитских халифов, поскольку сохранить религиозную, политическую и социальную идентичность можно было только налаживая контакты с властями, занимая посты в администрации халифата, формулируя привлекательный для интеллектуальной элиты богословские и политические концепции, в тоже время понятные простым верующим. Для всех этих задач совершенно необходимым был тот инструмент, который Аристотель называл «практическим разумом», то есть расчетливость и смелка, и очевидно, разум (*акл*) как метод снова выходит на передний план.

Среди основных вопросов, которые разбирали шиитские мутакаллимы, наибольший вес имеют следующие:

1. Единство и единственность Бога (*таухид*);
2. Справедливость Бога (*адл*);
3. Имамат.

В частности, у аш-Шахрастани при изложении взглядов шиитских сект львиная доля раздела посвящена исключительно вопросам верховной власти, имамата.

Единобожие. В целом любые мусульманские секты выражают согласие по данному вопросу, различия обнаруживаются только в частности. Имамитов отличает оригинальная трактовка атрибутивного и действенного *таухида*. Имамиты не признавали ашаритской концепции атрибутов Бога, добавленных к сущности, и не соглашались с теми мутазилистами, кто отрицал атрибуты Бога или отделял его атрибуты от божественной сущности. Они вырабатывают концепцию, согласно которой, хотя самость и атрибуты в общем различны, между ними все же существует некоторая общность: и те, и другие указывают на Высшую Истину.

Что касается действенного *таухида*, т.е. концепции, согласно которой у ашаритов единственным действующим и творцом следует признавать только Бога, у мутазилитов, несмотря на то, что Бог является единственным действующим, тем не менее, за человеком сохраняется свобода действий, а у имамитов мы находим свой оригинальный взгляд.

Человек, действительно свободен в своих действиях и является их источником, но выбор и осуществление действия определяются Богом. Соответственно, проясняя такой ответ, имамиты предлагают и решение вопроса сво-

боды воли, считая, что свобода и воля человека, как и свобода действий человека, принадлежат самому человеку. Но, хотя могущество и свобода воли реализуются в пределах человеческих желаний, существование человека дано ему Творцом, и соответственно, вместе с ней он получает свободу воли и возможность выбора, и тогда выбор человека и его действия в конечном счете оказываются в пределах могущества Бога и зависят от его воли. Если Бог пожелает, то в любой момент сможет лишить человека способностей свободно выбирать и свободно действовать.

Такой вывод не согласуется с теорией предопределения, однако имамиты не принимают предопределения, поскольку оно, в свою очередь, не согласуется с концепцией божественной справедливости (*адл*): предопределяя человеку совершать греховные действия, а затем наказывая человека за это, Бог показывает себя не милостивым и не справедливым. Соответственно, видно, что теория божественной справедливости у имамитов связана с концепцией свободы воли.

Божественная справедливость. Имамиты понимают справедливость как один из универсальных атрибутов действия (*сифат ал-фил*). Признавая справедливость Бога, они отбросили предположения о возможности совершения Богом порочных действий или невыполнение добрых и приемлемых дел. Возражая ашаритам, которые полагают, что Бог как авторитарный и единственный властелин всего поступает как пожелает, имамиты предлагают следующие доводы. Природа Бога такова, что некоторые действия, а именно порочные и злые, он не совершит никогда. Разумеется, большая часть теологических споров идет вокруг понятий «красоты действия» или «отвратительности действия», которые Бог может или не может совершить, но как правило, это спор о словах, а не по существу. Человеческий разум способен понять, в чем состоит красота и отвратительность действия, но правильно понять и познать смысл всех возможных действий разум человека не в состоянии, поэтому он нуждается в религии и законе, которые верно разъясняют эти понятия.

Имамат. Для имамитов имамат является одной из первостепенных основ религии. Обязанность людей состоит в признании имама, в следовании его учениям и указаниям. Имам управляет не только религиозной и политической стороной жизни общины, но фактически любой сферой человеческой жизни: идейной, практической, моральной, общественной и пр. Имам — это не просто человек или личность, он непогрешим, избавлен от заблуждений, и несмотря на то, что Мухаммед является «печатью пророков», имам продолжает миссию «посланничества». Имам фактически является наместником Пророка во всех его делах (за исключением провозглашения нового откровения или шариата), и осуществляет то, что должен был сделать пророк Мухаммед, но не сделал в силу отсутствия благоприятных условий.

Калам имамитов можно разделить на два этапа: калам «эпохи присутствия», развивавшийся в годы «зримых» имамов, и калам «эпохи сокрытия», когда «исчез» последний имам, став сокрытым.

Наиболее важной фигурой среди мутакаллимов «эпохи сокрытия» нужно считать Насир ад-Дина Туси (1201–1274 г.).

Зайдиты. — Секта названа по имени Зайда ибн Али, имамата, который учился у Василя ибн Аты, перенял его принципы и поэтому зайдитов причисляют к мутазилитам. После мученической смерти Зайда его последователи разбились на секты. Главными в среде зайдитов были дискуссии об имамате, о его природе, о принципах наследования и передачи имамата, знания имамов, которое они получают как врожденное качество, и об Али, в контексте имени которого обсуждались вопросы *остановки* и *перехода* имамамта. Кроме того, они развивали два принципа — изменения божественного мнения и такийя. Относительно первого принципа они допускали, что если о чем-то говорится в одних терминах, но это не соответствует положению дел, то зейдиты говорили «Аллах всевышний *изменил мнение* об этом». Такийя подразумевала возможность говорить обо всем, о чем только можно, но если указывали на ложность таких утверждений, в ответ говорилось «Мы сказали или сделали это из *предосторожности*».

Исмаилиты. — Признают имамат первых шести имамов имамитов-двунадесятников, после начинаются расхождения в признании того, кто из сыновей шестого имама ас-Садики будет признан следующим имамом. Следующего, седьмого имама, Исмаила, которого ас-Садик провозгласил при жизни следующим имамом, но он умер раньше отца, исмаилиты признают «сокрытым» и с него начинают исчислять «эпоху сокрытия», признав самого Исмаила «совершенным». Соответственно число «семь» приобретает для них особенный статус и значение: семь дней в неделе, семь небес, семь планет и семь имамов. И мы видели, насколько такая семерка или гептада была значима для аш-Шахрастани в его книге, выступая в качестве методологического принципа организации ее содержания.

Исмаилиты — это самоназвание группы, но они известны также под именами батинитов, кармаитов, маздакитов. Само учение подразумевает различие общедоступного, явного или внешнего (*захир*), и противопоставленного ему скрытого, эзотерического, доступного только посвященным (*батин*). Это различие распространяется как на истолкование Корана, так и на все исламские знания и суждения.

Деятельность исмаилитов можно разделить на два периода: старые учения и «новый призыв», пропаганду которого они вели крайне активно, на любых языках и в любых областях.

Учение «старых» батинитов аш-Шахрастани описывает следующим образом: «Старые *батиниты* смешали свое учение с некоторыми [положениями] учения *философов* и составили свои книги по этому методу. О Создателе всевышнем они говорили, что он ни существующий, ни несуществующий, ни

знающий, ни незнающий, ни всемогущий, ни бессильный. Так же [обстоит дело] со всеми божественными атрибутами, ибо действительное признание [их] требует общности между ним и прочими существующими вещами в том смысле, который мы применили к нему, а это — *антропоморфизм*. Нельзя выносить решение о безусловном признании и безусловном отрицании, но он — бог двух противостоящих, творец двух спорящих, судья двух противодействующих...

О них говорили, что они фактически отрицают божественные атрибуты, лишают божественную сущность всех атрибутов» («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 168).

Аш-Шахрастани, который, как мы показали, сам мог быть исмаилитом, очень подробно и последовательно излагает батинитскую космологию, причем очевидно бросаются в глаза неоплатонические истоки этих взглядов:

(Предвечным) повелением он сотворил Первоначальный Разум, который [был] совершенным в действии. Затем, посредством его, он произвел Последующую Душу, которая [была] несовершенной. Отношение Души к Разуму подобно отношению семени к совершенной форме, яйца к птице, или отношению дитя к родителю, производного к производящему, или отношению самки к самцу, супруги к супругу. И так как Душа страстно стремилась к совершенству Разума, она ощутила потребность в движении от недостатка к совершенству. Движение же нуждалось в орудии движения. Тогда возникли небесные своды и пришли в периодическое движение под управлением Души. За ними возникли простые стихии и пришли в прямолинейное движение также под управлением Души. Образовались сложные соединения из минералов, растения, животные, человек. Частные души соединились с телами. Человеческий род был отличен от прочих существ особой готовностью к обильному разлиту такого света. Его мир находился в соответствии со всей вселенной.

В вышнем мире Разум и Душа универсальны, стало быть, и в этом мире должны быть индивидуальный разум, который есть все, решение которого есть решение совершенной, зрелой личности, — они называют его *натик*, это — пророк, и индивидуальная // душа, которая также есть все, но ее решение есть решение несовершенного ребенка, движущегося к совершенству, или решение семени, движущегося к созреванию, или решение самки, спаривающейся с самцом, — они называют ее *асас*, — это *васи*.

Подобно тому как небесные своды и стихии пришли в движение под воздействием Души и Разума, точно так же души и индивидуумы движутся вместе с религиозными законами под воздействием пророка и восприимчика духовного завещания всегда круговращательным движением по семи периодам, пока не достигнут последнего периода, [когда] наступит время воскресения, отпадут религиозные обязанности, исчезнут постановления и предписания.

Эти небесные движения и постановления *шариата* именно для того, чтобы Душа достигла состояния своего совершенства. Ее же совершенство [заключается] в достижении ею ступени Разума, в ее соединении с ним, в достижении ею фактически его положения, а это — Великое Воскресение. И тогда распадутся строения небесных сводов, стихии и сложные соединения, разверзнется небо и рассыплются звезды, земля заменится неземлей, небо свернется, как

сворачивается свиток с начертанным письмом от людей потребуется отчет, добро отличится от зла, повинующийся — от ослушивающегося, частицы истины соединятся с Мировой Душой, а частицы лжи — с лживым, ввергающим в заблуждение *шайтаном*. С момента движения до момента покоя — Начало, а с момента покоя до бесконечности — Совершенство.

... Равным образом соединения букв и слов соответствуют соединениям образов и тел. Отдельные буквы относятся к соединениям из слов, как простые элементы к соединениям из тел. Каждая буква имеет соответствие в мире, природное свойство, которым она особо наделена, и влияние на души в силу той особенности.

Вследствие этого знания, почерпнутые из поучительных слов, служат пищей для душ, подобно тому как пища, извлеченная из природных свойств, служит пищей для тел. Ведь Аллах всевышний предопределил, что // пищей всякого существа будет то, из чего он сотворен. На основании этого соответствия они перешли к значению чисел слов и стихов Корана, напоминая, что *тасмийа* состоит из семи и двенадцати [букв], *тахлил* состоит из четырех слов в первом из двух свидетельствований и трех слов во втором свидетельствований, семь составных частей в первом и шесть — во втором, двенадцать букв в первом и двенадцать букв во втором. Равным образом в каждом стихе Корана они могли найти такое, над чем разумный человек не думает, будучи не в состоянии сделать это из боязни сопоставления с его противоположностью. Эти сопоставления были методом их предшественников: составив по нему книги, они призывали людей признать [существующего] в каждую эпоху *имам*, который умеет сопоставлять эти знания и находит верные пути этих установлений и обычаев». («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 168–170).

Эпоха «нового призыва» начинается с момента провозглашения Хасаном ибн Сабахом «призыва» и основания им исмаилитского государства с центром в крепости Аламут. «Новый призыв» подразумевал, что только у сторонников «Горного старца» есть имам, остальные имама лишены. Сам аш-Шахрастани подробно по главам излагает написанное по-персидски учение Хасана ас-Сабаха.

Первая глава посвящена по сути методу. Если кто-либо высказывается об Аллахе, то он познает Бога либо исключительно разумом и рассуждением, не нуждаясь в учителе, либо несмотря на разум и рассуждение, он все-таки признает необходимость учителя. И тот и другой вариант необходимы, «потому что когда человек принимает решение или высказывает мнение, [то он говорит либо от себя, либо от другого. Равным образом, когда он верит во что-то], то он верит в это либо сам по себе, либо благодаря другому» («Книга о религиях и сектах», ч. 1, с. 171). В целом глава направлена на осуждение принципов самостоятельного суждения и разума без учителя.

Во второй главе обсуждается необходимость в правдивом учителе. В третьей — способы узнавания и установления личности учителя. В целом глава осуждает шиитов (не исмаилитов нового призыва), поскольку подчеркивается, что в выборе между «спутником» и «дорогой», шииты предпочитают спутника. В четвертой главе рассматриваются преимущества правдивого

учителя перед любимым, и если не удастся надежно установить прав ли учитель, то его последователи могут считаться следующими за ложным учением.

«Под истиной он подразумевал здесь именно потребность, а под правым — того, в ком ощущается потребность, и говорил: “Посредством потребности мы познаем имама, а посредством имама познаем размеры потребности, подобно тому как посредством дозволенности мы познаем необходимость, то есть необходимосущего, а посредством его познаем размеры дозволенности в дозволенных вещах”.

Путь к единобожию, по его мнению, такой же точь-в-точь».

Большинство глав трактата «Горного старца», сообщает аш-Шахрастани, посвящено осуждению, принуждению и использованию разногласий как доказательств лжи, а согласий — как доказательств истины. Также в трактате имелись «малая» и «большая» главы об истине и лжи, где утверждается, что признание истины — единство, а лжи — множественность. Единство связано с обучением, общиной и имамом, а множественность — с самостоятельным суждением, которое ведет к сектам, секты — к их главам, которых, как мы помним, во Введении к своей «Книге» аш-Шахрастани отождествляет с шайтанами. Все это еще раз дает основания полагать, что Шахрастани сам был исмаилитом, и именно эта секта и «новый призыв» могла считаться той единственной, которая, по его мнению, заслуживает спасения.

ГЛАВА V. АШАРИЗМ И КОНТЕКСТ ЕГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ

§ 1. Неблагоприятные для мутазилитов условия. Оппозиционные учения: ханбалиты и захириты

Подробное обсуждение основных принципов ислама мусульманскими учеными VIII–XI вв. и их дискуссии на религиозно-философские темы не могли не привести и к философским рассуждениям о природе и атрибутах Бога, его отношении к человеку и универсуму. В результате возникла новая дисциплина в рамках мусульманской схоластики, называемая *‘илм ал-калам* (знание калама), или просто — калам. Суть этой дисциплины сводится не к простым спекулятивным рассуждениям, следующим религиозным догмам или авторитетам, а рассуждениям, в первую очередь полагающимся на разум, требующим обоснованного выбора утверждений, их логической проверки, особенно в том случае, когда эти утверждения носят религиозный характер, поскольку важной определяющей чертой калама является то, что он отталкивается от специфической религиозной проблематики.

Фактически мутазилиты положили начало этой новой науке. Именно они заняли принципиальную рациональную позицию по отношению к некоторым теологическим вопросам. Но характерной чертой калама было еще и то, что его представители зачастую придерживались разных позиций по тем или иным проблемам. Считается, что среди мутакаллимов согласных по какому-либо вопросу было меньше, чем спорящих. Множество противоречивых и антагонистических идей создавали хаос и путаницу в мусульманской мысли, а вседозволенность рациональных построений, не обходивших стороной даже такие щепетильные темы, как существование и единство Бога, несотворенность Корана, взрывали основания традиционной веры и становились опасным источником неверия и богохульства. Все это вызывало недовольство со стороны ортодоксальных мусульман, которые с самого начала почувствовали угрозу подобного свободомыслия и выступали против движения мутазилитов, пытаясь опровергнуть их доктрины традиционными методами, выработанными в фикхе. В результате мутазилитское направление было подвергнуто гонениям со стороны властей, многие мутазилиты казнены или заключены в тюрьмы, а что касается самого учения мутазилитов, то здесь остро чувствовалась потребность во внутреннем согласовании его философских и теологических положений и выходе из кризиса. Поиск решений завершился принятием «среднего» курса и терпимого отношения между мутазилитами и ортодоксами. Этим «средним» курсом и стала ашаритская философия.

В указанный период, критический для истории мусульманского богословия, в трех разных частях мусульманского мира проявили себя три выдающихся личности: ал-Матуриди в Средней Азии (Самарканд), ал-Ашари в Ираке и ал-Тахави в Египте. Все трое пытались примирить противоречивые

идеи в рациональном направлении калама и уладить теологические проблемы своего времени, работая над созданием такой системы, которая разрешила бы кризис и соответствовала бы общим принципам Корана и Сунны. Эти люди оказали значительное влияние на последующее развитие мусульманской философии и богословия и явились основателями трех интеллектуальных школ, но, тем не менее, все трое так или иначе работали в рамках обсуждения идей абу Ханифы, основателя ханафитского мазхаба.

Мазхаб — это достаточно широкий по смыслу технический термин, употребляемый в разных областях ислама (богословии, фикхе и т. п.). Слово образовано от глагола *захаб*, который буквально переводится как «идти по какому-либо пути». Поэтому наиболее широко *мазхаб* понимается как тот путь, по которому идет богослов или факих, решая вместе с учениками поставленные перед ним задачи. Таким образом, мазхаб можно определить как доктрину, школу (богословскую, философскую) или способ прохождения мистического пути у суфиев. В наиболее устоявшемся и специальном значении мазхаб — это богословско-правовая школа, толк. В раннем исламе насчитывалось различное количество толков, т. е. правовых учений, но по мере канонизации суннитского фикха среди этих толков начали выделять, прежде всего, четыре, которые и стали основными богословско-правовыми школами. Это ханафиты (основатель — абу Ханифа), маликиты (основатель — Малик б. Анас), шафииты (Мухаммад аш-Шафии) и ханбалиты (Ахмад б. Ханбал).

В рамках калама ашаризм оформляется как самостоятельное направление в первую очередь в полемике с традиционалистами, ханбалитами и захиритами, несмотря на то, что самому ал-Ашари очень часто приписываются сочинения ханбалитского содержания. Свою задачу ашаризм видит в сохранении прежних рационалистических тенденций и стремится легализовать калам именно как рациональное направление, тем самым пытаясь уберечь его от нападков ханбалитов и захиритов.

Ханбалиты, как было упомянуто выше, являлись сторонниками одного из четырех канонизированных суннитских мазхабов, названного по имени его основателя Ахмада б. Ханбала. В отличие от других мазхабов, ханбалитский толк возник изначально как религиозно-политическое движение, *михна* («испытание»), как своего рода ответ на социально-политический кризис IX в. Напомним, что при халифе ал-Мамуне ряд идей мутазилитского калама был выдвинут в качестве своеобразного теста на лояльность правящему режиму. В частности, это была идея сотворенности Корана во времени. Лояльными мусульманами, согласно тесту, считались только те, кто признавал этот тезис, все остальные становились жертвами репрессий. Конец михне положил халиф Мутаввакил в 849 г., который запретил всякие дискуссии о происхождении Корана. Одной из жертв михны стал Ахмад б. Ханбал (780–855 гг.).

Основатель ханбалитского толка ислама родился в Багдаде. Впоследствии, когда в Багдад прибыл имам аш-Шафии, ибн Ханбал посещал его занятия. В течение семи лет Ханбал изучал Сунну, затем желание изучить ее более глупо-

боко заставило его отправиться в путешествие с целью самому собирать хадисы. Около года он изучал хадисы в Басре, затем отправился в Хиджаз и Йемен. В поисках хадисов он объездил практически весь мусульманский мир, после чего занялся тщательным изучением и записью собранного, став признанным авторитетом в области коранических наук в Багдаде. Наибольшей известностью пользуется написанный им сборник хадисов «Муснад». С началом михны Ханбал был схвачен, подвергнут пыткам и заключен в тюрьму, где провел более двух с половиной лет.

Ханбалитство как учение выразило взгляды наиболее консервативного слоя мусульман, которые главную причину кризиса видели в распространении рационалистических идей калама, а именно, в его рациональных методах в теологии и праве. Ханбалиты признавали, что Сунна является авторитетнейшим источником вероучения, и объявили ее главным критерием определения истинности мусульманской веры. В отличие от мутазилитов, чьи взгляды были ориентированы в первую очередь на образованную часть населения, позиция ханбалитов носила выраженный незлитарный характер, отличаясь крайней простотой и доступностью.

Основными обсуждаемыми ханбалитами вопросами продолжали оставаться вопросы толкования текста Корана и веры. Ханбалиты выступили активными противниками толкования Корана вообще, как буквального, так и аллегорического, и отрицали возможность рационального истолкования догматов веры в принципе. Что касается самой веры, то ее критерием ханбалиты признавали в первую очередь поступки человека (в этом их позиция также расходится с мутазилитской).

Захириты признавали исключительно «внешнее» (отсюда и их название, *аз-захир*), буквальное понимание Корана и Сунны и выступали противниками разного рода логико-рационалистических методов (таких, как *рай*, *истихсан*, *истихсаб*) и рациональных толкований. Подробнее захиритский мазхаб мы рассмотрим в отдельном параграфе.

§ 2. Ал-Тахави (Египет) и Абу Ханифа

Жизнь и труды ал-Тахави. Абу Джафар Ахмад б. Мухаммад Салама ал-Азди, ал-Хаджри, ал-Тахави родился в Тахе, Верхний Египет. Относительно даты рождения ал-Тахави единой точки зрения нет, у разных биографов упоминаются различные даты: 843, 844, 852 и 853 гг. Умер он в Египте в 933 г.

Интересы ал-Тахави были направлены на хадисы и фикх, а сам Тахави был признан одним из наиболее крупных их знатоков своего времени. Согласно персидскому биографу XIII в. Ширази, ал-Тахави был последним лидером фикха ханафитского толка в Египте. Он начал изучать шафиитский закон у своего дяди Ибрагима Исмала ал-Музани, самого известного ученика имама аш-Шафии, затем покинул его школу и начал изучать ханафитский закон. Биографы рассказывают разные версии его перехода в ханафиты, но

наиболее вероятной представляется та, которая гласит, что ханафитская система наиболее полно соответствовала критическим воззрениям ал-Тахави. Дальнейшее изучение ханафитского закона ал-Тахави продолжает в Сирии (882 г.). Он был автором множества трудов, из которых на сегодняшний день известны более пятнадцати.

Вклад ал-Тахави в традицию сбора и изучения хадисов состоит в том, что он ввел новую систему сбора правовых преданий, разработал новый метод интерпретации и согласования противоречивых преданий и принял новый критерий для их критики. Его предшественники и современники, авторы так называемых «шести канонических сборников»¹, собиравшие предания согласно их собственным стандартам и принципам, не учли большое количество подлинных преданий о пророке Мухаммеде, рассказанных различными авторитетными источниками на конкретную тему, включая мнения о соратниках Пророка, их преемниках и выдающихся правоведах. Ал-Тахави принял серьезную попытку собрать все такие подлинные предания воедино. Затем он тщательно исследовал их и ввел критерии, позволяющие установить, какие из преданий подлинные, сильные, слабые, неизвестные, а от каких вообще следовало бы отказаться. Таким образом, его собрание обеспечило возможность более адекватно судить о достоинствах или недостатках тех или иных преданий. Критерием для установления подлинности традиции у традиционалистов был *иснад* (цепь рассказчиков), но они уделяли большее внимание исследованию *иснада*, чем исследованию самого текста предания. Ал-Тахави, в отличие от традиционалистов, учел как *иснад*, так и сам текст. Он также стремился в случае противоречивых традиций к установлению гармонизирующей интерпретации.

Ал-Тахави, как и его современник ал-Матуриди, речь о котором пойдет ниже, был последователем имама Абу Ханифы как в праве, так и в теологии. Он написал небольшой трактат по теологии, в котором замечает, что опирается в вопросах веры на представления, изложенные имамом Абу Ханифой. Ал-Тахави не делает попыток обосновать точку зрения имама и решить какие-либо теологические проблемы, не выдвигает новых аргументов. Единственная его цель состояла в том, чтобы дать краткое, четкое и систематизированное изложение взглядов имама и косвенно указать на то, что они находятся в полном соответствии с традиционными представлениями ортодоксальной школы.

И ал-Тахави и ал-Матуриди являются признанными и авторитетными знатоками взглядов Абу Ханифы, но имеются некоторые отличия в их трактов-

¹ Сборники хадисов (*мусаннаф*) объединяют вместе хадисы от одного передатчика (*муснад*). Наиболее авторитетными сборниками считаются сборники: 1) ал-Джами ас-сахих аль Бухари (ум. 870 г.); 2) ал-Джами ас-сахих Муслима (ум. в 875 г.); 3) Китаб ас-сунан Абу Дауда ас-Сиджистани (ум. в 888 г.); 4) ал-Джами ал-кабир Мухаммада ат-Тирмизи (ум. в 892 г.); 5) Китаб ас-сунан ан-Насаи (ум. в 915 г.); 6) Китаб ас-сунан Ибн Маджи (ум. в 886 г.). Популярностью пользуется также *Муснад* Ибн Ханбала.

ках представлений имама. Ал-Матуриди более склонялся к диалектике, и его главная задача состояла в том, чтобы, подвергнув анализу представления традиционалистов, выявить философские основания взглядов Абу Ханифы и подкрепить их собственными схоластическими рассуждениями. Ал-Тахави в большей степени традиционалист, и он не вдавался в какие-либо рациональные дискуссии или спекулятивные размышления о предметах веры и предпочитал верить и принимать эти положения, не задавая вопросов.

Неизвестно, использовал ли Тахави критическую проверку метода и источников, на которых была построена его теологическая система, поэтому она может быть определена как догматическая, в то время как система ал-Матуриди понимается как критическая. Метод, которого придерживался последний для сбора и изучения хадисов, разумеется, критический, но его недостаточность ощутима в отношении применения к теологии. Итак, хотя ал-Тахави и ал-Матуриди относятся к одной и той же школе и искренне придерживаются доктрин своего учителя, их позиции и тенденции во взглядах существенно отличаются.

Чтобы обозначить характерные черты взглядов ал-Тахави и дать оценку его вклада в теологию, прежде нужно дать краткий обзор взглядов имама Абу Ханифы, из которых возникли наиболее важные позиции доктрин ал-Тахави и ал-Матуриди по теологическим проблемам ислама. Взгляды Абу Ханифы мы сравним со взглядами ал-Тахави.

Имам Абу Ханифа (ум. 767 г.) направил свое учение против хариджитов, кадаритов, мутазилитов, шиитов, джабритов, крайних мурджиитов и хашавитов, и всех тех групп ортодоксов, которые под влиянием иудеев, христиан и магов-зороастрийцев впали в крайний антропоморфизм и описывали Бога с помощью характеристик сотворенного существа. Абу Ханифа был первым теологом среди факихов, который адаптировал и применил принципы и методы рассуждений к критической проверке положений веры и закона шариата, потому он и его последователи именовались традиционалистами и Людьми Разума и Мнения (*ашаб ал-рай в-ал-кийас*). Этот рациональный дух и стремление к философским основаниям в большей степени присущи ал-Матуриди, чем ал-Тахави.

Природа веры. Вера, согласно представлениям абу Ханифы, состоит из трех элементов: знание, вера и убеждение; одно только знание или убеждение не является верой. Ал-Матуриди придерживается той же самой точки зрения, но ставит акцент на знании (*марифа*) и вере (*тасдик*). Согласно его объяснению, знание — это основание веры, а убеждение в действительности не является неотъемлемой частью веры, оно представляет собой признак (*алама*) веры, условие для осуществления законов ислама и приносит удовлетворение от законов и привилегий мусульманской общины. Таким образом, вера, основанная на познании Бога, является основанием религии. Ал-Тахави исключает познание из своего определения веры и утверждает, что составляющие веры — это вера сердцем и убеждение речью.

В отношении между верой и действием Абу Ханифа утверждал, что ислам требует от своих последователей две вещи: веру и практику, и обе они крайне значимы для последовательного мусульманина; обе они очень близко соотносятся друг с другом — как спина и живот, но при этом тождественны друг другу. Практика отделена от веры, а вера — от практики, но обе они — существенный элемент ислама. Понятие *ад-дин* (религия) включает в себя как веру, так и действие. Вера есть «живое убеждение сердца», она есть некая абсолютная сущность, имеющая собственное существование независимо от действия.

Из такого определения веры Абу Ханифа делает следующие выводы:

- а) вера не может увеличиваться или уменьшаться;
- б) вере вредит сомнение;
- в) верующие равны в своей вере и отличны друг от друга только по степени превосходства в практике;
- г) никакой мусульманин не может быть объявлен неверующим вследствие совершения какого-либо греха, если он не утверждает, что это было законно;
- д) верующий, умерший нераскайвшимся, даже если он виновен в смертных грехах, не останется в аду навсегда: Аллах либо простит его, либо накажет в соответствии с его грехами.

Хариджиты и мутазилиты поставили акцент на доктрине угрозы (*ваид*) со стороны Аллаха, что привело их к отчаянию и пессимистическому взгляду на жизнь; мурджииты подчеркивали доктрину обещания (*ваад*), чем подвергли опасности этические основания ислама. Абу Ханифа пытался занять срединное положение между этими двумя направлениями. Грехи, полагал он, не остаются без последствий; грешник всегда подлежит либо обвинению, либо наказанию, но исключить его из среды ислама, объявить неверующим или осудить на вечное наказание будет непоследовательно с позиций божественной справедливости. Такая терпимость и широта во взглядах Абу Ханифы была принята и ал-Тахави, и ал-Матуриди.

Сущность Бога и Его атрибуты. Что касается отношения между сущностью Бога и Его атрибутами, Абу Ханифа советовал своим ученикам не вступать в дискуссии по этому вопросу, но довольствоваться теми качествами или атрибутами, которые Бог сам себе приписал. Думая, что ему тем самым удастся уйти от трудностей, неизбежных при обсуждении атрибутов, он просто объявил, что «они не есть ни Он, ни иное, чем Он». В соответствии с объяснением ал-Матуриди эта фраза означает, что атрибуты Бога ни тождественны божественной сущности, ни отделены от нее.

Ал-Тахави не оставил никаких явных ссылок на свое видение философской проблемы отношения между Богом и его атрибутами, и мы можем довольствоваться только различными реконструкциями этих его представлений. Не делал он и явных различий между атрибутами сущности и атрибутами действия. При этом ал-Тахави решительно утверждал вечность самих атрибутов и говорил: «Аллах вечно пребывал с его атрибутами прежде, чем он

создал мир, и ничто не было добавлено к его качествам после творения, и поскольку он был от вечности со своими качествами, он останется с ними до вечности...».

Выражая свое энергичное неприятие антропоморфистов, ал-Тахави утверждал, что если кто-то приписывает Аллаху человеческие чувства, тот становится неверующим. Путь истины лежит между *таибих* и *татил*¹. «Тот, кто описывает Аллаха смыслами, которые присущи человеку, впадает в неверие (*куфр*). И каждый, кто осознает это, примет это к сведению и будет воздерживаться от тех слов, которые говорят неверующие. И он поймет, что Аллах со всеми Его атрибутами – не похож на людей... И всё, что передается об этом в достоверных хадисах от Посланника Аллаха, нужно понимать так, как он сказал, а смысл этого — такой, какой он пожелал. Мы не входим в это, толкуя в соответствии с нашим мнением или представляя это в воображении»².

«Всякий, кто не охраняет себя от отрицания атрибутов Аллаха или уподобляет (*таибих*) Аллаха творениям, сбился с пути и не достиг [убеждений] танзиха. Ведь наш Господь описан только качествами Единственности и Бесподобности — ни одно создание не описано смыслами, которыми описан Он.

Он превыше того, чтобы иметь границы, пределы, части, конечности или органы. Он не находится в шести сторонах света, в отличие от творений»³.

Можно заключить, что ал-Тахави выступал против буквальной интерпретации антропоморфических выражений в Коране, таких как лицо, глаза, руки Аллаха и т. п. Но он нигде не говорит, как следует понимать эти термины. Даже несмотря на то, что Абу Ханифа четко обозначил, что эти термины указывают на качества Аллаха, ал-Тахави избегает говорить о какой-либо рациональной их интерпретации, поскольку это может вести к отрицанию самих качеств. Тахави полагает, что если в Коране сказано, что у Аллаха имеются руки, лицо, душа и при этом неважно, упоминается ли Аллах в Коране имен-

¹ Напомним, что термины *танзих*, *таибих* и *татил* имеют отношение к проблеме божественных атрибутов в рамках спора атрибутистов и антиатрибутистов. Понятие *таибих* используется для тех случаев, когда Богу приписывается сходство с человеком, *таибих* обозначает прежде всего уподобление Бога человеку, что противоречит принципу *таухид*. Понятие *танзих* используется в тех случаях, когда Бог описывается как лишенный любого сходства с человеческими существами, и так квалифицируют себя сами сторонники подобных представлений. Их оппоненты используют понятие *татил* («лишение») для характеристики этих представлений, вкладывая в это слово предосудительный смысл. Говоря о «лишенности», подразумевается либо лишенность Творца атрибутов, имен и характеристик (как у шиитов и батинитов), либо сущностных и имеющих положительный смысл атрибутов, и тогда Творец наделяется соотносительными и негативными атрибутами (Ибн Сина), либо когда Творец лишается извечных сущностных, свойственных ему самому атрибутов (как в учении мутазилитов о *таухиде*) (более подробно о *татил* см.: Ислам: энциклопедический словарь. М., 1991. С. 231). ал-Тахави имеет в виду точку зрения мутазилитов.

² Абу Джа'фар ат-Тахави. Ақыда ат-Тахавийя (Ясное изложение вероучения Ахлю-Сунна валь-Джама'а / перевод с араб. Ахмад Абу Яхья аль-Ханафи. Москва: Даруль-Фикр, 2020 (1442). С. 27–28.

³ Там же. С. 31.

но как лицо, или рука, или душа — то это, несомненно, его качества. Кадариты или мутазилиты ошибаются, когда говорят, что Его рука означает Его могущество или Его щедрость, поскольку это ведет к отрицанию некоторых атрибутов. Его рука, по мнению Тахави, есть Его атрибут без описания.

Трон Аллаха. В отношении Трона Аллаха, как об этом говорится в Коране, Абу Ханифа утверждает, что это выражение не должно рассматриваться в буквальном смысле, означая конкретное место. О Боге, являющемся творцом места, нельзя думать, что он ограничен местом, он там, где он был до сотворения места. Как-то один из учеников имама спросил его: «Что ты скажешь, если тебя спросят: "Где Аллах Высокий?"» Тот ответил: "Следует сказать, что Аллах существовал в то время, когда не было никакого места прежде, чем он создал вселенную; он существовал в то время, когда еще не было "где", не было сотворенных существ, или чего-либо еще. Он — творец всего". Опровергая положения антропоморфистов относительно того, что Бог находится в конкретном месте, имам рассуждал следующим образом. Должно признать, что Аллах разместил себя на Троне без какой-либо необходимости в нем и без утвержденности на нем. Если бы он был связан необходимостью, то он не был бы в состоянии создать мир и управлять бы им, как сотворенные существа. Другой аргумент: если Аллах испытывает какую-либо необходимость сидеть на Троне и оставаться сидящим на нем, где тогда он находился до сотворения Трона? Очевидно, утверждает Абу Ханифа, что Бог велик и выше таких идей. Ал-Тахави, соглашаясь с позицией имама, заявляет, что Трон — это сущее, поскольку упомянут Аллахом в Коране. Но при этом Аллах не нуждается ни в Троне, ни в том, что помимо Трона, поскольку он объемлет все и выше всего.

Ал-Матуриди пошел еще дальше и дал рациональную интерпретацию тех стихов Корана, буквальный смысл которых создает впечатление, что Аллах находится в конкретном месте. Он отверг представления тех, кто считал, что Трон является конкретным местом и Бог восседает на нем, поскольку из этого следует, что об Аллахе можно умозаключить благодаря Трону. Также он отверг взгляды тех, кто полагал, что Аллах присутствует в каждом месте. Согласно собственной точке зрения ал-Матуриди, Бог, будучи вечным, бесконечным и бестелесным, свободен от времени и пространства, которые подразумевают покой, изменение, движение и перемещение. Объясняя упомянутые выше строки Корана, он говорил, что они указывают только на функцию Аллаха как творца, на могущество, власть, независимость, вечность и косвенно доказывают, что он стоит над всеми ограничениями времени и пространства.

Блаженное Видение. По вопросу о возможности видеть Аллаха, берущему начало в рассказе о ночи мираджа, среди мусульман развернулись обширные дискуссии, результатом которых стали следующие положения: а) Бог невидим в этом мире; никакой человек не созерцал Его и не будет когда-либо созерцать Его в этом мире, за исключением пророка Мухаммеда, который один видел Аллаха в ночь мираджа; б) Бога могут видеть верующие в раю. Тем не

менее, какой-то однозначной позиции на этот счет выработано не было. К этому вопросу неоднократно возвращались, и чаще всего, как и по проблеме атрибутов, итогом оставался призыв полагаться на веру и воздерживаться от детального обсуждения таких вопросов, которые нельзя постичь человеческим разумом.

Для антропоморфистов концепция видения Бога послужила основанием для их откровенно антропоморфистской концепции Бога. Раз Бога можно видеть в раю, утверждали они, то Он должен иметь тело и форму, а раз так, то Его можно увидеть и в этом мире, боле того, он даже может принимать форму прекрасного человека. Мутазилиты предлагали аллегорическую интерпретацию блаженного видения.

Имам Абу Ханифа отказался как от антропоморфистской, так и от аллегорической трактовки «видения Бога». Бога увидят правоверные в раю, как он утверждал, глазами собственного тела, но без какой-либо идеи места, направления, дистанции, сравнения или модальности и без возможности какого-либо описания увиденного. ал-Тахави придерживался той же самой позиции и подчеркивал, что блаженное видение — это догмат веры, который должен быть принят без какого-либо сомнения, без какой-либо рациональной интерпретации и вне идеи антропоморфизма. Любая попытка интерпретировать блаженное видение посредством разума приведет к отрицанию этого догмата. Ал-Матуриди также поддержал эту ортодоксальную позицию и выступил против принципа *таибих*, стараясь доказать, что Коран и Сунна по этому вопросу не позволяют вывести никакой аллегорической интерпретации. Его главный аргумент состоит в том, что возможность видеть физический объект в этом мире не может быть распространена на видение Бога, который не имеет тела и не ограничен временем и пространством, и что точно так же обстоят дела и в другом мире, где природа вещей и состояние дел совершенно отличны от тех, что преобладают в этом.

Речь Бога и Коран. Речь (*калам*), согласно Абу Ханифе, есть атрибут Бога, и потому она имеет отношение к божественной сущности. Речь вечна, как и все другие божественные атрибуты, и Бог говорит посредством этой вечной речи. Что касается отношения между *речью* Аллаха и Кораном, то, по мнению Абу Ханифы, Коран является несозданной речью Аллаха; откровение от Аллаха не есть ни он, ни иное, чем он, но при этом остается его качеством или атрибутом в действительности, даже пребывая написанным в копиях, пересказанным на разных языках и сохраненным в душе. Чернила, бумага, письмена в написанном Коране суть сотворены, ибо они есть работа человека. Сама речь же Аллаха, выраженная в этих письменах, остается несотворенной. Письмена, буквы, слова и стихи — это только знаки (*далалат*) Корана, существующие ради человеческих нужд, т. е. речь Аллаха, оставаясь самосущей, сохраняет свое значение, будучи отображенной знаками и может быть понята средствами этих знаков. Следовательно, по мнению Абу Ханифы, если кто-то утверждает, что речь Аллаха сотворена, его следует считать

неверным: речь Аллаха, хоть и произнесенная, записанная и сохраненная в сердцах, невозможно отделить от самого Аллаха.

Таким образом, Абу Ханифа отвергает идеи мутазилитов, которые отрицали атрибут речи, тождественный с божественной сущностью, и провозглашали Коран сотворенным, так же как идеи мушаббихинов и некоторых крайних ортодоксов, полагавших, что божественная речь, как и человеческая речь, состоит из слов и звуков, и письмо, которым Коран был записан, настолько же вечно, насколько и сам Коран.

Калам Аллаха в соответствии с позицией Абу Ханифы, хотя и имеет отношение к божественной сущности, не тождественен ей, поскольку такая ситуация делает сущность Аллаха составной и ведет к множественности божественной природы. Но нельзя и утверждать, что атрибут речи отличен от сущности Аллаха, поскольку Аллах также не может быть ничем, кроме себя самого, в противном случае внесение различий между атрибутами и сущностью будет означать, что Аллах требует нового качества, отличного от себя самого, и посредством приобретения этого различия становится тем, чем не был до этого. Таким образом, оба рассмотренных выше положения подразумевают признание несовершенства и изменений в божественной природе, а потому абсурдны. Тем самым, по мнению Абу Ханифы, божественная речь должна быть вечной, а поскольку Коран универсально признан речью Аллаха, то и он с необходимостью должен быть признан несотворенным.

Ал-Тахави касался этой темы с большой осторожностью. Он осудил споры о Коране и сам фактически отказался вступать в философские дискуссии о природе божественной речи. После того как все оппоненты, спорящие по поводу сотворенности Корана, согласились признать, что Коран был откровенной книгой Аллаха, главным направлением дискуссии по этому вопросу стала проблема природы божественного слова и его отношения к Корану, которую решали джамийиты и мутазилиты, с одной стороны, и ортодоксы — с другой. Ал-Тахави, утверждая, что *калам* Аллаха есть несотворенная речь, по сути, отличная от человеческой речи, и что она является откровением, ниспосланным Мухаммеду, и что все это по совокупности является предметом веры, в действительности обошел основной пункт спора, обсуждая исключительно догматические положения веры, не допускающие какого-либо рационального вмешательства в положения веры — позиция веры неуязвима и неинтересна для рациональной критики, поскольку не допускает равноправной дискуссии.

Божественная воля и человеческая свобода. Всеохватывающая воля Бога, его вечное предопределение (*кадар*) и бесконечное могущество, с одной стороны, и свобода воли и действия человека — с другой одинаково подчеркиваются в Коране. Согласно Корану, божественная воля, предопределение и могущество не несовместимы с человеческой свободой. Вера в *кадар* была установлена пророком Мухаммедом как догмат веры, но в то же время он

предполагал, что *кадар* не лишает человека его свободы в его ограниченной человеческой сфере.

Согласно Корану и Сунне, Бог является творцом всех вещей, включая их природу, и ничто не может воспротивиться этой природе. Бог также является творцом человеческой души и ее природы, и он сотворил в ней свободную волю и даровал способность познавать, думать и различать, а также силу суждения, выбора и отбора. Бог, будучи всезнающим творцом, знает от вечности, что его творения сделают в будущем — это суть «письмена судьбы» и «вечное божественное предустановление».

Таким образом, Коран одновременно признавал и *кадар* как предопределение, и человеческую свободу с возможностью человеческого действия наравне с божественным. Божественное предустановление включает в себе не столько абсолютное повеление действовать конкретным образом без возможности его обжалования, сколько необходимость для человека заботиться о себе, о душе и волноваться за свою жизнь и судьбу. И поскольку это так, то, несмотря на предопределение тех или иных событий или поступков, молитва может изменить судьбу человека, Бог в состоянии излечить любой недуг, а это значит, что божественное предустановление не является деспотичным или тираническим по своей природе и что оно не влечет за собой никакого принуждения, а потому вполне совместимо со свободой и ответственностью.

Последователи пророка также верили в *кадар* и человеческую свободу и решительно отвергали идею принуждения (*джабр*). Некоторые даже объясняли *кадар* не столько как предустановление, сколько как предзнание Богом ситуаций и действий, что, очевидно, не распространялось на свободу выбора человеком тех или иных действий.

Имам Абу Ханифа сделал попытку согласовать противоречивые представления детерминистов через объяснение природы божественного могущества, воли и предопределения, и в рамках этого объяснения подробно изложил доктрины естественной религии, божественной помощи и руководства, отказа и присвоения. Бог имел знание о вещах прежде их существования от вечности, и его воля, предустановление, решение и письмена на Сокровенной Скрижали существуют в соответствии с этим предзнанием. Таким образом, вечное предзнание имеет предписательную, а не приказывающую природу. Бог создал человека с естественными склонностями, наделил его интеллектом, затем обращался к нему и требовал через своего посланника, чтобы люди верили и воздерживались от неверия. Затем некоторые люди отклонились от этой естественной религии, отреклись от истины и обратились к неверию. Это неверие является их собственным действием, их собственным приобретением, предпочтенное их собственной свободной волей, которую Бог в них сотворил, и оно не обязано своим существованием Богу, но обязано тому, что эти люди оставили Бога, предпочтя самих себя. Те же, кто держался за свою природу, получили божественную помощь и руководство. В то же время бла-

гие действия совершаются в соответствии с желанием Бога, с его удовольствием, решением, повелением и руководством, а злые действия не соответствуют этому.

Ал-Матуриди пояснил эту точку зрения и поставил акцент на свободе приобретения и выборе. Ал-Тахави противостоял всему спекулятивному направлению мысли в вопросе предопределения (*такдир*), потому что это, по его мнению, может вести к отчаянию и неповиновению. Но он также предположил, что все человеческие действия являются творениями в отношении к Богу и присвоением в отношении к человеку, и Бог никогда не бывает несправедлив к людям, чтобы обременять людей больше, чем предполагают их сила и способности.

Как видно, ал-Тахави не ввел никакой новой доктрины или системы в теологию, но суммировал и изложил взгляды своего учителя по важным теологическим вопросам. «Тахавизм», тем самым, не означает новой школы мусульманской теологии, но является другой версией теологической системы Абу Ханифы. Важность доктрины ал-Тахави состоит в том, что она предельно проясняет теологические позиции Абу Ханифы. Имам Абу Ханифа занимал почетное место в теологии и праве, и его система оказала существенное влияние на образованные умы, так что мутазилиты, мурджииты и ортодоксальные представители ислама в равной мере принимали эти взгляды и часто придерживались их.

Выдающиеся ученики имама Абу Ханифы и его последователи участвовали главным образом в закрытом изучении проблем практической жизни, а не спекулятивной теологии, и в целом именно они занимали посты судей и советников по вопросам права в течение Аббасидского правления. Их вклад в богословие незначителен в отличие от их вклада в закон и право. Немногие из них могли последовательно объяснить, а тем более расширить представления своего лидера. В течение господства ал-Мамуна и его непосредственных преемников ханафитские судьи открыто поддерживали положения мутазилитов на некоторые из спорных вопросов и сотрудничали с правителями в подавлении взглядов крайних ортодоксов. Часто последователи Абу Ханифы расходились в интерпретациях его взглядов. Ал-Тахави, как и ал-Матуриди, оказал неоценимую помощь в разъяснении сомнений и запутанных мест относительно взглядов, которых придерживался сам Абу Ханифа. Итак, заслуга ал-Тахави состоит не в его вкладе в теологию, по сути незначительном, а в том, что он ответил на запрос времени, четко, просто и изящно представив сумму взглядов имама Абу Ханифы.

§ 3. Ал-Матуриди (Самарканд)

Жизнь и труды Матуриди. Абу Мансур Мухаммад б. Мухаммад б. Махмуд, ал-Матуриди, ал-Ансари, ал-Ханафи родился в деревне Матурид в окрестностях Самарканда. Почти все биографы, которые писали об ал-

Матуриди, признают, что он умер в 944 г., но ни один из них не сообщает, когда он родился. По некоторым предположениям ал-Матуриди родился около 853 г., т. е. в царство аббасидского халифа ал-Мутаввакила (847–861 гг.), боровшегося с мутазилитской доктриной и поддерживавшего традиционную веру.

Расцвет деятельности Матуриди пришелся на могущественное правление персидской династии Саманидов¹, которые активно покровительствовали науке и литературе и, продолжая персидскую царскую традицию, принимали при дворе многих известных ученых. Таким образом, Матуриди вырос в мирной академической атмосфере и получил хорошее образование в различных мусульманских науках у выдающихся ученых своего времени: Шейха абу Бакра Ахмада б. Исхака, абу Насра Ахмада б. ал-Аббаса, известного как ал-Факих ал-Самарканди, Нусаира б. Йахья ал-Балхи (ум. 881 г.) и Мухаммада б. Мукатила ал-Рази (862 г.), Кади Райи. Все они были сторонниками учения имама Абу Ханифы.

Труды. За ученость и знание теологии Матуриди прозвали «имамом мутакаллимов». Ал-Матуриди написал множество книг, из которых до наших дней дошли тринадцать, но ни одна из них в настоящий момент не издана, и все они существуют в рукописях.

Наиболее известным трудом является «Книга Единства» (*Китаб ал-Таухид*), где ал-Матуриди представил свою систему, в которой он также стремился согласовать крайние представления как традиционалистов, так и рационалистов. Книга свидетельствует о его близком знакомстве с философскими системами своего времени.

Ал-Матуриди опровергал взгляды карманитов, шиитов, и прежде всего мутазилитов. Его главный оппонент — лидер багдадской школы мутазилитов ал-Касим Абд Аллах ал-Каби (ум. 929 г.). Любопытно, что в то время как ал-Матуриди на Востоке боролся с мутазилитскими доктринами вообще и особенно с Багдадской школой, его современник ал-Ашари в Ираке принимал участие в борьбе с доктринами мутазилитов школы Басры.

Метод. В «Книге Единства» ал-Матуриди дал краткий критический обзор взглядов, рассматривающих предмет и источники человеческого познания, и предложил наилучший, с его точки зрения, метод для приобретения познания. Средства приобретения познания, согласно ал-Матуриди, таковы: органы чувств (*ал-а'йан*); свидетельства (*ал-ахбар*); рассудок (*ал-назр*).

Обосновывая собственную позицию, он подвергал резкой критике те взгляды, согласно которым познание либо недостижимо вообще, либо чув-

¹ Династия Саманидов правила в Хорасане (Иран) и Мавераннахре (Средняя Азия) с 819 по 1005 г. Свое название династия ведет от имени военачальника Саман-худа из Балха (Афганистан). Он первым в своем роду принял ислам, а четверо его внуков служили аббасидскому халифу ал-Мамуну в Хорасане. Впоследствии они получили в управление Самарканд, Фергану, Шаш и Герат.

ства не могут предоставить истинного познания, либо одного рассудка достаточно, чтобы обладать всей полнотой знания. Обосновывая возможность чувственного познания и опровергая взгляды тех, кто отрицает или сомневается в возможности познания вообще или возможности приобретения познания посредством органов чувств, ал-Матуриди говорит, что даже животные воспринимают посредством своих органов чувств то, что может их защищать или подвергать опасности, что может быть полезным, а что — вредным. Однако Матуриди понимает, что его теоретические аргументы бесполезны против тех, кто отрицает объективное существование вещей. Но против них он прибегает к следующей уловке. Он замечает, что их можно в шутку спросить: «Знаете ли вы то, что вы отрицаете?» Если они ответят отрицательно, их отрицание объективного существования вещей будет опровергнуто, если же они ответят утвердительно, то тем самым признают существование того, что они отрицают. Однако наиболее эффективным способом против них Матуриди считает физическую пытку, подвергшись которой, у них не будет ни малейшей возможности отрицать реальность чувственного познания.

Свидетельства — это второе средство приобретения познания в области генеалогии, событий прошлого, относительно далеких стран, полезных и вредных вещей, продуктов, лекарств и т. д. Свидетельства бывают двух видов: исторические сообщения (*хабр ал-мутаваतिр*) и сообщения пророков (*хабр ал-русул*), обладающих уверенностью, что у них есть знаки, доказывающие их честность. Хотя оба вида свидетельств являются доказанными источниками познания, следует быть весьма критичными в принятии свидетельств пророков, потому что они переданы через цепи рассказчиков, которые могут ошибаться и передавать ошибочные свидетельства. Те, кто отвергает свидетельства как источник познания, согласно ал-Матуриди, таковы же, как и те, кто отвергает чувственное познание. Чтобы убедить их, их следует подвергнуть физическим мучениям, и если они начнут жаловаться на боль, им нужно сказать: ваши жалобы — всего лишь свидетельства, которые не могут дать нам никакого реального познания.

Наконец, рассудок, согласно ал-Матуриди, является наиболее важным из всех других источников познания, потому что без его посредства ни чувства, ни свидетельства, ни описания не могут дать никакого реального познания. Познание метафизических сущностей и моральных принципов осуществляется только посредством этого третьего источника познания. Именно рассудок отличает людей от животных. Ал-Матуриди указал на многие случаи, когда только посредством разума можно открыть истину. Поэтому в Коране, если человек намерен познавать истину, неоднократно приказывается ему мыслить, обдумывать и судить при помощи рассудка. Опровергая взгляды тех, кто полагает, что рассудок не может дать истинного познания, ал-Матуриди говорит, что они не смогут доказать свою доктрину, не прибегая к использованию рассудка.

Рассудок несмотря на свою значимость, тем не менее, тоже не может дать истинного знания относительно всего того, что нам требуется узнать. Как и чувства, он имеет предел, дальше которого не может пойти. Иногда истинная природа человеческого ума темна и обусловлена внутренними и внешними факторами — желаниями, мотивами, привычками, окружающей средой и ассоциациями, и, как результат, разум не в состоянии дать нам истинное познание вещей. Именно поэтому, считает Матуриди, мы часто наталкиваемся на расходящиеся взгляды и противоречивые идеи относительно уже изученного. Следовательно, разуму требуется внешний помощник, который защитил бы его от заблуждений и вывел бы его на верный путь, помогал бы ему понимать тонкие и темные дела и познавать истину. Этим помощником, согласно Матуриди, является божественное откровение, полученное пророком. Если кто-либо будет отрицать необходимость этого божественного руководства через откровение и требовать, чтобы разум оставался единственной способностью приобретения всякого знания, в котором мы нуждаемся, тогда этот человек попросту перегрузит свой разум, угнетая его весьма необоснованно.

Необходимость в божественном откровении не исчерпывается, по мнению ал-Матуриди, только религиозными делами, напротив, она востребована во многих мирских делах. Открытие различных видов пищи, лекарств, изобретение прикладных искусств и т. д. также является результатом этого божественного руководства. Человеческий ум не может дать какого-либо знания относительно многих из этих вещей, и если бы человек зависел только от индивидуального опыта в познании всех этих вещей, то тогда человеческая цивилизация, возможно, не делала бы таких быстрых успехов.

Ал-Матуриди отвергает также точку зрения тех, кто принимает за основание познания и в качестве критерия истины индивидуальный ум. Также Матуриди не рассматривает вдохновение (*илхам*) как источник познания. Вдохновение, говорит он, спорит, создает хаос и находится в противоречии с областью познания, оно делает истинное познание невозможным и в итоге ведет человечество к гибели из-за отсутствия общего стандарта суждений и универсального основания для принятия соглашений.

Из всего сказанного видно, что разум и откровение занимают значительное место в системе ал-Матуриди. То, что относится к религиозной вере, получено посредством откровения, а функция разума состоит в том, чтобы понять это правильно. Не может быть никакого конфликта между разумом и откровением, если было правильно понято истинное назначение этих двух познавательных способностей.

Матуриди также предлагает собственный метод интерпретации Корана. Фрагменты Корана, которые кажутся неоднозначными или содержание которых не ясно или сомнительно, должны быть рассмотрены через самоочевидные и точные фрагменты. Где очевидный смысл стиха противоречит тому, что было установлено через «точные» стихи, там следует считать, что явного, очевидного смысла в них просто нет, поскольку в стихах Корана не может

быть противоречия — в Коране Бог неоднократно об этом говорил. И тогда такой стих допустимо интерпретировать, и делать это либо в соответствии с установленной истиной (*тавил*), либо оставлять его истинный смысл знанию Бога, отказавшись от какого-либо толкования (*тафвид*).

Различие позиций ал-Матуриди и мутазилитов в этом вопросе принципиально. Мутазилиты формулировали определенные доктрины на рациональных основаниях и пытались найти им поддержку в стихах Корана, интерпретируя последние в свете собственных доктрин. Что касается Сунны или хадисов, их позиция состояла в том, что следует принять те, которые соответствовали их представлениям, и отклонить те, которые им противоречили.

Критика мутазилитов. Мы уже упоминали, что ал-Матуриди старался занять промежуточную позицию между крайними рационалистами и традиционалистами, иными словами, он мог бы согласиться с мутазилитами по многим пунктам их теологической доктрины, но никогда не принял бы философские взгляды, опирающиеся на платоновские и аристотелевские положения, в качестве основания религиозных положений. Точно так же, во многом соглашаясь с традиционалистами, он, тем не менее, не готов был рассматривать Коран и хадисы всегда в их буквальном смысле, впадая тем самым в грубый антропоморфизм. Он соглашался с мутазилитами в том, что каждое рациональное существо должно приобретать знание о существовании Бога посредством разума, и если бы Бог не послал никакого откровения в лице пророка или какого-либо вестника, разум бы остался единственным источником знания о Боге. Согласен он и в том, что самим вещам свойственно быть хорошими или плохими, и Бог, зная все о вещах, учитывает эти их качества, формулируя свои повеления и запреты. Кроме того, Бог наделил человека разумом, посредством которого тот может различать дурное и благое. Но Матуриди расходился с мутазилитами в том, что разум не может являться конечной силой для человеческого познания и религиозного закона. И раз уж Бог дал человеку Откровение, то именно оно, а не разум, и будет обладать конечной познавательной силой. Обосновывая эту позицию, ал-Матуриди опять-таки опирается не на доказательства, а на стихи Корана.

Ал-Матуриди резко критиковал мутазилитскую доктрину божественной справедливости и единства за то, что она вела к отрицанию воли и могущества Бога, исключала Бога как творца человеческих действий и делала Его подчиненным внешнему принуждению и тем самым несвободным. Божественная милость и милосердие не находят никакого места в их системе, несостоятельны и их взгляды относительно серьезных грехов. Их доктрина *ал-аслах* («наиболее подходящее» или «наилучшее», «благо»), утверждающая, что Бог вынужден делать только то, что является наилучшим и наиболее подходящим для его творений, не может удовлетворительно объяснить существование зла, естественные бедствия и страдания невинных детей и животных. Согласно их доктрине, человек обладает куда большими могуществом и свободой, чем Творец Вселенной. Их интерпретация *таухид* свела Бога до

неизвестного и непостижимого небытия (*татил*). Их утверждение, что несущее — это вещь (*ал-мадуму шайун*), поддерживает доктрину атеистов о вечности мира, делает несущее вечным партнером Бога и, таким образом, противоречит доктринам творения в Коране и принципу *таухид*. Иными словами, мутазилиты сделали Бога весьма несовершенным и подчиненным изменениям, отрицая при этом Его вечную творческую функцию.

Собственные взгляды ал-Матуриди. Собственную концепцию ал-Матуриди создавал на двух основаниях: свобода от уподобления (*танзих*) и божественная мудрость (*хикма*).

Говоря о свободе от уподобления, Матуриди выступает против сходства Бога с человеком (*ташбих*) и антропоморфизма (*таджсим*) во всех формах, не отрицая при этом божественных атрибутов. Антропоморфические выражения, используемые в Коране, такие как руки, лицо, глаза Бога и Его восседание на Троне, не следует рассматривать в их буквальном смысле, потому что буквальная интерпретация этих выражений противоречит тем стихам Корана, которые имеют однозначное содержание и лишены противоречий. Поэтому подобные фрагменты следует интерпретировать в свете ясных стихов о *танзих* таким способом, который не нарушил бы доктрину *таухид* и в допустимых, согласно нормам арабского языка, выражениях или значениях, применимых к познанию Бога.

Что касается божественной мудрости (*хикма*), здесь ал-Матуриди пытался примирить противоречивые представления сторонников детерминизма (джабритов) и мутазилитов и доказать, не отрицая при этом божественной воли, могущества и знания (как это делали мутазилиты), что существует определенная величина свободы человека. Знание в этом контексте означает размещение вещей на своих собственных местах; таким образом, божественное знание включает в себя и справедливость, и милость, и доброту. Бог, подчеркивает Матуриди, обладает абсолютным могуществом, и Его всемогущество не подчиняется никаким внешним законам, а одной только Его собственной мудрости. Ал-Матуриди применял этот принцип, с одной стороны, против мутазилитской доктрины *ал-аслах*, а с другой — против ортодоксального взгляда на то, что Бог может наделить своих слуг непосильной ношей. Это противоречило бы божественной мудрости, говорит Матуриди, которая включала в себя и справедливость, и доброту, и способность требовать от человека таких действий, которые лежат за пределами его возможностей. Бог может повелеть слепому человеку «Зри!», и тот станет зрячим, несмотря на то, что это лежит за пределами его возможностей.

Точно так же Бог был бы несправедлив, если бы наказывал верующих в аду за прегрешения вечно или вознаграждал неверующих в раю вечно. Здесь Матуриди согласился с мутазилитами, отвергая позицию ортодоксов, но при этом резко выступил против доктрины *ал-аслах*, поскольку она принуждает Бога к единичным актам в фиксированное для конкретного человека время и тем самым отрицает божественную свободу действия. Более того, эта док-

трина не в состоянии решить проблему существования зла в мире. Поэтому, утверждает ал-Матуриди, божественная справедливость состоит не в совершении Богом того, что является благом для человека, а в осуществлении действий согласно собственной добродетели и в предоставлении вещи своего собственного места.

Ниже мы дадим более детальный обзор взглядов ал-Матуриди на наиболее важные теологические проблем его времени: на проблему отношения между божественным и человеческим действиями и на проблему божественных атрибутов.

Отношение между Богом и человеком. Ал-Матуриди выступал против взглядов джабритов и мутазилитов в вопросах существования зла в мире, свободы человека и ряда связанных с этими проблемами вопросов. Но одновременно он не соглашался с ал-Ашари в некоторых пунктах. Опровергая абсолютный детерминизм джабритов, Матуриди говорит, что отношение Бога и человека не должно рассматриваться в том же аспекте, что и отношение Бога и физического мира. Бог наделил человека разумом, способностью различать добро и зло, а также способностями думать, чувствовать, желать, оценивать. Кроме того, он послал человеку вестника и дал книги для руководства. Человек склоняет и направляет свой разум к тому, что, по его мнению, может принести ему пользу, избегает того, что, по его мнению, будет вредить ему, и в состоянии выбирать один из альтернативных вариантов действия посредством интеллектуальных усилий. Человек мыслит себя ответственным за достоинства или недостатки своих действий. И раз человек мыслит, желает, отклоняет, выбирает и действует, то он всегда полагает себя свободным и не считает, что какое-то внешнее воздействие направляет его поступки. Это осознание свободы, утверждает ал-Матуриди, не является чем-то кажущимся. Свобода человека реальна и отказ от свободы и от осознания свободы приведет к отказу от всех человеческих знаний и науки. Матуриди подкрепляет свои слова фрагментами из Корана, где говорится о том, что человеку приписываются действия, которые предписаны или запрещены Богом, и что сам человек несет ответственность за эти свои «собственные» действия. Все это доказывает, по мнению Матуриди, что Бог предоставил людям свободу выбора и необходимое могущество для выполнения этих действий. Опровержение этой свободы будет подразумевать, что Бог полностью ответствен за все человеческие действия и, конечно, при этом он обязан обвинить или наказать за грехи, совершенные людьми. Но тогда он накажет людей за свои собственные действия, а это крайне абсурдная мысль, и она противоречит описанию Бога в Коране как наиболее мудрого и сострадательного.

Но как тогда человеческая свобода может примириться с коранической концепцией всеобъемлющей божественной воли, могущества, предвечного предопределения и понимания Бога как творца всего, в том числе и всех человеческих действий? Ал-Матуриди предлагает следующее решение.

Что такое творение? Творение это отношение между одним единственным Богом и всей совокупностью человеческих действий, благих или плохих, творение есть результат воли, оно установлено предвечно и создано самим Богом. Творение означает действие, направленное от небытия в существование тем, кто обладает неограниченным могуществом и абсолютным знанием относительно этого действия. Поскольку человек не знает всех обстоятельств, причин, условий или результатов своих действий и не обладает в пределах себя необходимым могуществом, чтобы произвести действие, он в принципе не может рассматриваться как творец (*халик*) своих действий.

Итак, когда доказано, что Бог есть творец всех человеческих действий, то из этого необходимо следует, что он также прежде изъявил свою волю в отношении этих действий, потому что божественному действию должна предшествовать божественная воля. Таким образом, ничто не может случиться в мире против или помимо желания Бога. Но хотя воля Бога и создает человеческие действия, он не ответственен и не несет вины за действия людей, потому что божественная воля определена божественным знанием, и он *создает* действие тогда, когда человек в свободном изъявлении своего разума выбирает определенное действие и *намеревается* выполнить именно это действие. Таким образом, Бог осуществляет свою волю, творя благие или злые действия, которые, как он знает, человек выберет, и когда в конечном счете человек выбирает и намеревается произвести нечто, Бог создает этот акт как благой или злой именно для этого человека. Отсюда ясно, что божественное воление или создание даже злого действия последовательно соотносится с его мудростью и благостью. Бог волит возникновение зла, поскольку он желает, чтобы человек осуществил свободный выбор, но, будучи мудрым и справедливым, он всегда запрещает выбор зла. Таким образом, хотя грехи и осуществляются в соответствии с его волей, они никогда не осуществляются в соответствии с его повелением, желанием или под его руководством. Грех, согласно ал-Матуриди, состоит не в движении против божественной воли, а в нарушении божественного закона, повеления, руководства и т. п.

Суть обязательств человека и его ответственности (*таклиф*), утверждает ал-Матуриди, состоит не в его обладании могуществом создать то или иное действие, а в свободе выбора (*ихтийар*) и свободе присваивать действие (*иктисаб*), и эти свободы присущи человеку как рациональному существу.

Что касается вечного божественного предопределения (*када' и кадар*), ал-Матуриди считает, что оно непосредственно связано с человеческой свободой, но при этом не подразумевает никакого принуждения человека, поскольку основано на предзнании. Бог предопределяет действие, он знает от вечности, что именно человек выберет и приобретет свободно. Человек же не может уйти от своих собственных обязательств в силу божественного предопределения, добавляет ал-Матуриди, — он не может сделать этого еще и постольку, поскольку привязан к времени и месту, в пределах которых должны быть осуществлены действия. И хотя в такой интерпретации человек ли-

шается абсолютной свободы, Бог, тем не менее, предоставляет человеку всю необходимую свободу, совместимую с его обязательствами. В силу этого божественное предопределение, соотносящееся с человеческими действиями, не следует рассматривать в том же самом отношении, что и в отношении к физическому миру.

Здесь было бы любопытно рассмотреть различия во взглядах ал-Матуриди и ал-Ашари по этому вопросу. Чтобы сделать человека ответственным за свои действия, ал-Матуриди приложил усилия к разработке собственных концепций свободы выбора и свободы присвоения. Божественные воля, предопределение и предзнание не лишают человека этой свободы. Любое действие есть собственное действие человека, хотя создано оно Богом, потому что действие является результатом выбора самого человека, осуществлено человеком без какого-либо принуждения со стороны Бога. Бог обеспечил человека всеми необходимыми средствами для присвоения действия, обеспечил его способностью суждения и самообладания и предоставил ему свободу выбора безотносительно средств и конечной цели.

Ал-Ашари также использовал термин «присвоение» (*касб*), но интерпретировал его иначе. Он не одобрял идею свободы выбора. Согласно его точке зрения, поскольку Бог всемогущ, все объекты могущества подпадают под его собственное могущество, а поскольку Бог всезнающ, то все объекты познания подпадают под его знание. Таким образом, человеческая воля не оказывает никакого влияния на человеческие действия, они всегда определяются через божественную волю. Даже присвоенные желание и могущество подпадают под божественное могущество и являются творением Бога. Присвоение тогда, согласно ал-Ашари, означает только некоторое совпадение божественного могущества и человеческих действий. Именно Бог в действительности творит все действия, а человек только присваивает действия и результат действия. Такой взгляд не отличается от позиции детерминистов. Большинство известных ашаритов — ал-Бакиллани, ал-Исфараини, ал-Джувайни — не могли согласиться с ал-Ашари в этом вопросе и давали другие интерпретации понятия *касб*.

Божественные атрибуты. Согласно ал-Матуриди, в человеческих языках нет таких слов, которые объясняли бы природу и атрибуты Бога таким способом, который не заключал бы в себе никакой идеи подобия или сравнения. Тем не менее, человеческое стремление к пониманию Бога с необходимостью требует приписать Ему некоторые имена и атрибуты. Критикуя взгляды философов, среди которых были плюралисты, дуалисты, атеисты, ал-Матуриди утверждает, что вера в одно единственное Высшее Могущество и Предельную Реальность универсальна, отличаются между собой только люди и те имена и атрибуты, которыми они характеризуют это Высшее Сущее. И только мутазилиты, говорит он, отрицают божественные атрибуты и их вечность, тем самым подвергая опасности универсальную веру в существование един-

ственного Бога. Поэтому своей главной задачей ал-Матуриди видит опровержение взглядов мутазилитов на этот вопрос.

Он говорит, что все согласны с тем, что Бог имеет прекрасные имена. Но если согласиться с точкой зрения, что эти имена лишены того значения и содержания, которые ими подразумеваются, то тогда бесполезно называть Бога этими именами, поскольку в этом случае можно приписать ему абсолютно любое имя, так как оно точно так же будет лишено стандартного значения и содержания. Так, когда, например, говорят, что Бог мудр, подразумевается, что он обладает качеством мудрости. Те, кто отвергают божественные атрибуты (*тавил*), создают путаницу и делают познание Бога невозможным, в конечном счете сводя его до неизвестного и непостижимого не-сущего. Те, кто отвергают вечность божественных атрибутов, делают Бога изначально несовершенным и подверженным изменениям и, таким образом, извращают самые основания принципа *таухид*. Опасность впасть в плюрализм или антропоморфизм, признавая вечные божественные атрибуты, может легко быть уничтожена твердой верой в абсолютное единство Бога вкупе с идеей *танзих* («очищение от творения») и *мухлафа* («отличие от сотворенного»). Иначе говоря, когда мы говорим, что «Бог знающий», мы также добавляем к этому как гарантию против любой богохульной идеи относительно него, что он знает не так, как знает творение: то, каким образом познает Бог, не имеет никакого сходства с нашим, человеческим познанием. Таким образом, Матуриди убежден, что последствия опровержения божественных атрибутов или их вечности намного более опасны, чем признание атрибутов.

Что касается отношения между божественной сущностью и атрибутами, ал-Матуриди говорит, что проблема осложняется тем, что ни один человеческий разум не может надеяться решить ее удовлетворительно. Таким образом, мы должны признать, что Бог — один, он имеет атрибуты, которые он сам приписывает себе, без сходства, сравнения и «вопроса “как?”». Мы не должны идти дальше утверждения, что атрибуты и не тождественны, и не отделены от его сущности.

Ал-Матуриди также утверждает, что все атрибуты Бога — и атрибуты действия, и атрибуты самости — вечны (т. е. совечны Богу). Понятие *таквин* использовалось для обозначения всех тех атрибутов, которые имели отношение к действию Бога, такие как создающий, прощающий и т. д., и не всеми признавались в качестве вечных, а считались только созданными. *Таквин*, согласно ал-Матуриди, являются вечными атрибутами, но отличными, например, от вечного атрибута могущества (*кудра*). Бог является *творцом* и прежде и после творения мира, но это никоим образом не указывает на вечность мира как *сотворенного* (т. е. как результат осуществления атрибута творения). Точно так же познание и могущество — вечные атрибуты, а объекты познания и могущества созданы. Придерживаясь такой логики, Матуриди заключает, что и *таквин* — вечный атрибут, хотя объект *таквин* (*мукаван*, «результат осуществления атрибута действия») создан.

Ал-Ашари в этом вопросе, напротив, согласен с мутазилитами и утверждает, что атрибуты действия порождены. Главный же аргумент ал-Матуриди против такой позиции заключается в том, что идея сотворенности любого из божественных атрибутов принципиально противостоит концепции Бога как совершенной, самосущей, вечной Предельной Реальности и находится в противоречии с доктриной *таухид*.

Рассматривая атрибут божественной речи (*Калам Аллаха*), ал-Матуриди утверждает, что, как и все другие атрибуты, этот атрибут, так же, как и сама его речь, вечен без какого-либо сходства и сравнения с речью людей. Точная природа этой вечной речи или атрибута способности говорить не познана, но совершенно точно, что божественная речь не может состоять из звуков и написанных знаков, как человеческая речь, потому что звуки и написанные знаки созданы. Матуриди утверждает, что только «смысл» тех слов, которые выражены, можно назвать *каламом* Аллаха. Этот «смысл», который существовал с Богом от вечности, можно услышать и понять только посредством созданного звука. Соответственно Моисей не мог слышать вечную речь, но Бог заставил его услышать и понять ее через созданные слова и звуки. И то, что слышат или видят пророки, называется *каламом* Аллаха только фигурально по трем причинам: 1) они поняли смысл (*ал-мана*) *калама*, т. е. божественного повеления, запрета и т. д., которые относятся к одному только Богу; 2) поскольку Бог сам составил и произнес свою речь, она неподражаема для любого; 3) она объясняет, что такое вечная речь, и доказывает существование атрибута божественной речи.

Из вышесказанного очевидно, что ал-Матуриди опровергает ортодоксальную идею отождествления ниспосланного Корана с вечной речью и в принципе соглашается с мутазилитами, которые утверждали, что Коран сотворен Богом. Таким образом, суть спора между ним и мутазилитами не в том, сотворен ли записанный Коран, а в том, имеет ли Бог вечную речь и атрибут способности говорить.

Ал-Ашари, как и ал-Матуриди, утверждает, что Бог имеет вечную речь и атрибут способности говорить, но не ясно, что он в точности подразумевал под *каламом* Аллаха и что по его мнению было вечным в Коране — слова или значения. Он утверждал, что вечную речь можно услышать непосредственно, без созданного звука. Это утверждение вместе с общими тенденциями его идей и его способом рассуждений подтверждает мысль о том, что и слова и значения рассматривались им как вечные. Но согласно ал-Ашари, слова созданы, а «ментальное» значение вечно; именно такого взгляда придерживались все влиятельные ашариты.

Таким образом, теологические системы ал-Матуриди и ал-Ашари существовали задолго до их широкого принятия в мусульманском мире. И та и другая система в основе своей полагается на те богословские принципы, которые были разработаны Абу Ханифой, основавшим первую ортодоксальную школу в богословии. Ал-Матуриди следовал его системе, объяснял ее в свете

философии своего времени и пытался защитить ее аргументами с опорой на разум. Различие между позициями ал-Матуриди и ал-Ашари может быть сформулировано следующим образом: если попытка ал-Ашари универсализировать теологию состояла в том, чтобы занять средний путь между рационализмом и традиционализмом, то ал-Матуриди занимал срединную позицию между ашаризмом и мутазилизмом. Результатом этих различий была жесткая конкуренция между последователями этих двух школ, но с течением времени обе они стали рассматриваться как ортодоксальные по своей сути.

§ 4. Захиризм

Фон, на котором развивался захиризм. С VIII в. тянулся бесконечный спор между теми, кто полагался на хадисы во всех предметах теологии и права, и теми, кто защищал метод личного суждения (*рай*). Раздвижение границ исламского мира привело к тому, что в ислам вливались новые территории, а вместе с ними — новые культуры и новые цивилизации, все больше становилось людей, которые в меньшей степени владели личной информацией о событиях жизни и высказываниях пророка Мухаммеда, формировавших традицию хадисов и Сунну. В период возвышения Аббасидского халифата и смещения политической власти и религиозного первенства из Хиджаза на территорию Ирака появление нового метода личного суждения стало неизбежным. Сторонники *рай*, разумеется, не пренебрегали традицией, но они сочли необходимым разбавить ее дополнениями, основанными на древних текстах или на актуальных фактах новой культурной ситуации. В то же самое время начались тайные движения среди шиитов, наиболее значительным из которых было движение *батиниййа* («ищущие внутренней или духовной интерпретации откровения»).

Движение *батиниййа*, или батинитов, получило свое название от веры последователей в то, что всякое *захир* («очевидное состояние вещей») имеет *батин* («внутренний, аллегорический, скрытый, тайный смысл»), особенно в отношении откровения или Писания. Поскольку это движение восприняло некоторые аспекты греческой философии, в частности учение об эманации, ее последователи причислялись суннитами к еретикам и считались неверующими. В период халифата ал-Мамуна (813–833 гг.) движение батинитов стало наиболее сильным; полвека спустя оно было широко распространено в Ираке, Персии, Западной Индии, Омане (юго-восточная Аравия), в Северной Африке, но несмотря на это, не обладало значительным влиянием.

В восьмом столетии установилась четкая эзотерическая тенденция в исламе, усиленная еще и той позицией, что личное суждение должно пониматься как обоснованный источник права, сопоставимый по значимости с Кораном и высказываниями Мухаммеда. В то же самое время существовала школа мутазилитов, которая принимала разум более значимым, чем откровение во всех религиозных предметах.

В это же время появилась еще одна школа. Ее последователи, отвергая все эти взгляды, настаивали на буквальном понимании Корана и высказываний пророка Мухаммеда как единственному пути, ведущему к их реальным смыслам. Эта школа была основана факихом Даудом ибн Али и получила название *захириты*, или *буквалисты*, поскольку ее последователи придерживались буквальных значений откровения, а не их интерпретации.

Дауд ибн Али, его доктрина и школа. Ибн Али родился в Куфе в 817 г. Позже его семья переехала в Багдад, где он вырос, получил образование и впоследствии заложил основы своей школы фикха, которая более известна как школа захиритов.

В Багдаде он обратился от системы ханафитского права, к которому принадлежал его отец, к праву шафиитского толка, очевидно, потому, что большинство его учителей было более склонно к традиционалистской школе аш-Шафии, а не к школе сторонников личного суждения (*рай*), последователем которой был Абу Ханифа.

Но ибн Али остался неудовлетворен и положениями шафиитской школы, оставил ее и основал новую — *захирийя*, которая признавала Коран и хадисы единственными источниками права. Из методов он принял согласие (*иджма*) и отклонил методы аналогии (*кийас*), личного суждения (*рай*), личного одобрения (*истихсан*).

Умер Дауд ибн Али в 884 г. в Багдаде. Дауд ибн Али был автором значительного числа трудов. Ан-Надим перечисляет приблизительно сто пятьдесят названий его трудов, но только немногие из этих книг касались основных принципов религии. Ни одна из его книг до нас не дошла. После смерти ибн Али школу возглавил его сын, Абу Бакр Мухаммад ибн Дауд (869–910 гг.). Но он был в большей степени поэт, литератор и историк, чем факих. Тем не менее, он популяризировал принципы школы своего отца, и благодаря его деятельности захиритский толк был в его время одним из четырех толков фикха, преобладающих на Востоке. В X в. школа захиритов переживала пик популярности. Поэт ал-Руми (896 г.) даже упомянул ибн Дауда в одной из своих поэм. В следующем столетии захирийя уже стала терять свои позиции на Востоке, и в середине столетия ханбалитский толк занял ее место. Утратив свои позиции на Востоке, захиризм продолжал развиваться на Западе, в Испании.

Захиритская школа в мусульманской Испании. Ибн Хазм. Первым представителем захиризма в Испании был Мудир ибн Саид ал-Баллоти (886–965 гг.). Его ученик, ибн Хазм, был основателем школы захиритов в мусульманской Испании, а также наиболее известным из захиритских факихов. При нем эта школа достигла расцвета и вместе с ним умерла.

Жизнь и труды. Ибн Хазм был не неарабского, а скорее всего, иберийского происхождения, но любил возводить свою генеалогию к персидскому вольноотпущеннику Йазиду ибн Суфьяну. Отец ибн Хазма занимал высокие

должности при дворе, и ибн Хазм, родившийся в 994 г., воспитывался в роскошной обстановке, получил блестящее образование.

Но такая ситуация длилась недолго. После смерти отца в 1011 г. неудачи начали преследовать ибн Хазма и его семью. Спустя шесть лет после падения халифата Омейядов в Кордове (1031 г.) жизнь ибн Хазма стала крайне тяжелой, и не только потому, что он был приверженцем падающей династии, но и потому, что он принял религиозную доктрину, которую не разделяли представители местной высшей власти.

С 1039 по 1049 г. ибн Хазм нашел приют на о. Майорка, куда его пригласил местный правитель, и где он активно занялся разработкой и популяризацией ключевых идей хахиризма. В 1048 г. ибн Хазм был вынужден оставить Майорку и возвратиться на материк, где снова подвергся гонениям и после пятнадцати лет полного забвения умер.

Ибн Хазм оставил множество трудов по различным областям знания. Наиболее важные из них — «Религии и секты», «Точность относительно начал религии». Ибн Хазм также известен как поэт и государственный деятель, но более всего — как рационалист и теолог.

Рационализм ибн Хазма. В своей книге «Религии и секты» ибн Хазм выступает как рационалист. Его интерес сосредоточен на проблемах априорности, времени и пространства, за что его даже сравнивают с Кантом.

Излагая суть своей теории познания, ибн Хазм полагает, что познание возникает из следующих составляющих: а) чувственного восприятия, т. е. наблюдения или свидетельств органов чувств; б) первичного разума, независимого от чувств, как сказали бы мы, разума *a priori*; в) доказательства (*буххан*), которое обращается в той или иной мере либо к свидетельствам органов чувств, либо к первичному разуму.

Ибн Хазм твердо придерживается того взгляда, что человек имеет шесть чувств. Душа схватывает воспринимаемые объекты посредством пяти органов чувств; именно таким образом приятный аромат, цвет, к примеру, краснота, отличная от зеленого или желтого, отличие грубого и гладкого, горячего и холодного доступны и сообщаются разуму. Шестое чувство, как полагает ибн Хазм, является знанием души о первичных вещах, т. е. существуют некоторые вещи, о которых человек может знать посредством своего разума, как об аксиоматических, не нуждающихся ни в каких доказательствах в их пользу. Таково знание души, например, о том, что часть меньше целого или что две вещи не могут занимать одно и то же место в одно и то же время. Такого свойства знания доступны первичному уму, который является общим для всех. Исключением являются только безумные. Истины первичного разума являются аксиоматическими, они не подвержены сомнению и не нуждаются ни в каком доказательстве, если только человек не сумасшедший или не «презренный софист», как едко выражался ибн Хазм.

Аргумент ибн Хазма в пользу того, что эти вещи не требуют доказательства, состоит в следующем. Доказательство чего-либо требует времени, пер-

вичный разум, вероятно, тоже не может этого избежать, но, тем не менее, между самым первым познанием души, наблюдающей за явлениями, и ее знанием полной истины всего, о чем мы упомянули выше, нет ни одного мгновения и даже не может быть. Ибн Хазм не отрицал необходимости доказательства этих положений, однако, он утверждал, что такое доказательство должно являться предметом личного приобретения, которого кто-то может достигнуть, а кто-то другой — нет, и более того, все это может быть значимым только для того, кто достиг высокого уровня интеллектуального развития.

Другие средства приобретения знания, согласно ибн Хазму, являются божественными именами вещей и человеческого согласия с этим, как представлено в языках различных народов. Но это уже раздел теологии.

Как все мусульманские мыслители своего времени, ибн Хазм высоко ценил аргументацию и был сведущ в каламе. Вероятнее всего, он не имел доступа к греческим оригиналам философских произведений, тем не менее, утверждал, что прочитал труды милетцев и элеатов (очевидно, в переводах или пересказах), Эвклида, Птолемея, Платона, Аристотеля, Александра Афродисийского и имел общие познания в астрономии, астрологии и медицине. Также хорошо знал математику и геометрию.

Ибн Хазм спорил с древнегреческими философами по разным вопросам онтологии и космологии. Он не согласен с тем, что мир находится в постоянном движении, но и с тем, что движения не существует, он также не согласен. В вопросах о сущем и не-сущем он согласен с элеатами, что не-сущего нет. Он утверждал, что пространство и время ограничены и что они, как и все другие вещи, созданы Богом. Также он утверждал, что атомы делимы до бесконечности, потому что Бог в состоянии сделать все, ибо всемогущ.

В космологии он утверждал, что мир ограничен, Земля сферична и что Солнце больше Земли, при этом небо — это свод вокруг Земли. Однако он не принимает концепцию Антиземли, которая помогает Земле оставаться в правильном положении (вероятно, он был знаком с концепциями пифагорейцев). Наконец, он полагал, что мир создан Богом и существовал в течение очень долгого времени.

В этических вопросах ибн Хазм утверждал, что смерть не несет никакой боли и что ее не нужно бояться, что желание удовольствия и отказ от забот суть критерии счастья, и в этих утверждениях сразу же слышится согласие с эпикурейцами и их современниками.

Однако формирование и совершенствование характера человека, по мнению ибн Хазма, невозможно достичь средствами одной только философии, и в этом людям необходима помощь пророков. В своей теории познания ибн Хазм подчеркивает, что в дополнение к чувственному восприятию и первичному разуму есть еще три средства приобретения религиозного знания, фундаментальные для ислама. Это буквальный смысл Корана, высказываний и событий жизни пророка Мухаммеда и согласное мнение (*иджма*).

Итак, первый источник познания — признание буквального смысла текста Корана. Представление о возможности буквальной интерпретации Корана подкрепляется стихами Корана. Его текст должен быть понят буквально, если рассматриваемые слова не используются метафорически и в том смысле, который был принят среди ранних арабов. Никакое расхождение с текстом Корана не допускается, за исключением того, где смысл одного из стихов изменяется или уничтожается другим стихом. Полная зависимость от Корана сделала возможным тот факт, что каждый аспект жизни и каждая потребность человека, материальная или духовная, трактуется в Коране или предусмотрена им.

Второй источник познания — традиция, т. е. высказывания, поступки и действия пророка Мухаммеда. Ибн Хазм принимает свидетельства хадисов или Сунны в том случае, если то или иное предание дошло из надежных источников, имеет надежную цепь передачи и конечным источником оказывается пророк Мухаммед.

В качестве третьего источника познания ибн Хазм принимает согласие (*иджма*) или общее согласие соратников пророка, при условии, что все они должны быть хорошо осведомлены в том предмете, о котором договариваются, и что никто из них не выкажет никакого колебания в этом вопросе. В отличие от других школ юриспруденции ислама, ханафитская школа, в частности ибн Хазм, отвергает все другие источники права, такие как интуиция, молва, интерпретация, дедуктивный вывод, личное одобрение и проч. Только пророк Мухаммед должен рассматриваться как образец во всех предметах веры и поведения.

Представления ибн Хазма о Боге, его сущности и атрибутах и о религии. По мнению ибн Хазма, Бог один и единственен, он бестелесен, ничто не напоминает его, и при этом он не воспринимает форму чего-либо, сотворенного им. Он — творец всего: времени, пространства и даже своего собственного Трона. Он является вечным, всемогущим и всезнающим. Его могущество и знание так же, как все его другие имена, вечны.

Бог не может мыслиться как управляющий миром посредством пространства и времени как инструментами, так как он существовал до того, как появились пространство и время, и они были созданы Богом. В отношении представлений о восседании Бога на Троне ибн Хазм согласен с ашаритами, что то, как бог восседает на Троне, познаваемо, но как именно это происходит — неизвестно.

Бог не имеет никаких атрибутов, которые способны изменить его сущность: его качества есть имена, а не прилагательные, т. е. они суть не определения, и при этом они не выведены из прилагательных или определений. Таким образом, только те девяносто девять имен, которыми Бог назвал себя, можно отнести к Нему; непозволительно называть его именами, которые он не упомянул как свои собственные, например, счастливый, здоровый, возлюбленный, благородный или храбрый, хотя эти имена сами по себе по от-

ношению к нему верны. Непозволительно назвать его отглагольными именами. Даже если в Коране упоминается, что Бог насмехался, задумывал заговор или что-то строил, по мнению ибн Хазма, мы не можем назвать Бога насмешником, заговорщиком или строителем. Кроме того, мы не интерпретируем его имена с целью понять, как или почему он называет себя именно так. Например, он назвал себя слышащим или видящим, но мы не можем сказать при этом, что он имеет слух или зрение.

В Коране Бог говорит о своей руке, двух руках и просто руках; таким образом, мы могли бы приписать ему одну руку, две руки или много рук. Точно так же в Коране говорится о его глазе и о его глазах, но не о двух его глазах. Согласно ибн Хазму, мы можем приписать Богу или один глаз или приписать ему глаза, но не два глаза, подчеркивая тем самым буквальное прочтение Корана. В любом случае, даже если мы говорим о руке или глазах Бога, или его лице, мы не подразумеваем, что он имеет члены, подобные нашим. Напротив, слова *лицо*, *глаз* и *рука* используются здесь как свободные метафоры, чтобы просто как-то означать Бога. Хотя Бог бестелесен, ибн Хазм утверждает, что мусульмане смогут созерцать его в Судный день, но не непосредственно, с помощью глаз, а с помощью некоторой силы, которая некоторыми мыслителями названа «шестое чувство».

Сам ибн Хазм, как мы видели, шестое чувство понимает иначе. Рассматривая наше познание Бога, говорит ибн Хазм, мы не предполагаем, что узнаем Бога благодаря первичному разуму, хотя, с другой стороны, опровергать утверждение, что чей-то первичный разум ведет его к познанию Бога, тоже не можем. И при этом мы не можем допустить, что познание Бога может быть приобретено через искусство рассуждения, аргументации или доказательства, так как массы простых людей не способны к диалектике, но при этом имеют знание о Боге. Те, кто не в состоянии достигнуть познания Бога через эти каналы — диалектику и некое «шестое чувство» (либо первичный разум, если мы допускаем, что он имеет знание о Боге), — приходят к выводу, что Бог не существует. И при этом чья-то личная вера или мнение о том, что Бог существует, также не могут быть критериями познания Бога, потому что они не ведут к реальной вере. Единственный источник знания о Боге — только через откровение Пророка, которое единственное является заслуживающим доверия и чье слово должно быть принято буквально.

Ибн Хазм не принимает позиции об абсолютной свободе воли человека. Предопределение, согласно его точке зрения, является только повелением Бога, согласно которому вещь должна действовать определенным образом. Аллах создал в человеке некоторые способности, и каждый человек ведет себя в соответствии со своими способностями. Следовательно, все действия людей, и благие и дурные, в конечном счете созданы Богом.

Вера и ислам, говорит ибн Хазм, суть одно и то же. Ислам отменил все предшествующие религии. Поэтому никакая религия, предшествовавшая ему, не должна существовать наравне с ним, потому что всякая религия, кро-

ме ислама, является устаревшей и, следовательно, отжившей. Мухаммед является пророком для всех народов, он проповедовал религию согласно предписанию Бога, и с его смертью откровение прекратилось. Ислам был создан весь целиком, к нему невозможно ничего добавить и ничего отнять, невозможно внести никаких изменений никаким способом.

Захиризм после ибн Хазма. В течение некоторого периода захиризм создал на Востоке школу фикха, но в мусульманской Испании захиризм скорее относили к предмету философии, которая не всегда приветствовалась. Верно, что ибн Хазм построил систему захиритской догмы и пересмотрел мусульманский закон с этой точки зрения, но его взгляды на мусульманском Западе принимались весьма ограниченно. На Востоке они вообще не имели никакого резонанса, прежде всего в силу бескомпромиссной позиции, которой ибн Хазм придерживался во всех предметах, будь то вероисповедание, юриспруденция и т. п., а также в силу очень резких высказываний в адрес всех тех, кто не разделял с ним его представлений. Захириты на Востоке, так же как и ханбалиты, предпочитали следовать за Даудом ибн Али, хотя в области фикха от него до нас дошло крайне мало.

Когда преследование сторонников школы захиритов достигло высшей точки в мусульманской Испании, некоторые ее адепты отправились на Восток, взяв с собой труды ибн Хазма, которые там не произвели никакого впечатления. Можно было бы ожидать, что захиризм, несмотря на все его преследования, должен был иметь многочисленных последователей в течение какого-то периода, по крайней мере так было с большинством других движений и сект. Тем не менее, это не так. Упоминания о захиритах в литературе крайне редки. Например, ал-Газали, как и захириты, был противником батинитов и также защищал строгое религиозное поведение, высказывался против нововведений в исламе, он менее всего при этом он мог бы считаться последователем ибн Хазма. Можно предположить, что ибн Рушд, в какой-то мере мог быть последователем захиритов, хотя бы потому что сам является представителем западного крыла философии ислама и несколько раз цитировал ибн Хазма, будучи с ним согласным, и не исключено, что учение об активном интеллекте ибн Рушда могло быть в какой-то мере инспирировано учением ибн Хазма о «шестом чувстве» или первичном разуме¹.

К XII столетию захиризм практически изжил себя не только на Востоке, но и на мусульманском Западе, в Испании и в Северной Африке. Проблема захиризма заключалась в том, что он не занял ни сторону философии, ни полностью не перешел в теологию: отстаивая, с одной стороны, диалектику и рационализм, с другой — склоняясь к буквальному прочтению Корана и проповедуя неизменность религии, захиризм оставался крайне сложным для

¹ О ноологии ибн Рушда смотри в: *Ефремова Н.* Ноология восточных перипатетиков // *Средневековая арабская философия. Проблемы и решения.* М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 164–174.

народных масс, а традиционная теология видела в захиритах скорее опасных философов, чем союзников: *фальсафа* в это время если не подвергалась гонениям, то оставалась в оппозиции к традиционалистским взглядам, отстаивая принципиально светскую точку зрения в подходе к решению теологических вопросов. В итоге захиризм превратился в самопротиворечивую систему для очень узкой горстки интеллектуалов и вскоре ушел с исторической сцены.

§ 5. Жизнь и труды ал-Ашари

Ашаризм — название теологической школы ислама, которая развивалась в течение X–XI веков. Это направление стремилось гармонизировать религиозное сознание с религиозно-философской мыслью ислама и минимизировать внешние, неисламские элементы, которые были встроены в теологическую мысль мутазилитами. Оно установило основания ортодоксальной исламской теологии или ортодоксального калама в противоположность рационалистическому каламу мутазилитов; также, будучи в оппозиции к крайне ортодоксальным теологическим позициям, использовало диалектический или философский метод как для защиты авторитета божественного откровения, так и применительно к самим теологическим предметам.

Ситуация в конце IX в. складывалась так, что возникновение ортодоксального калама было неизбежным. Рационализация веры, которая развивалась с начала VIII в. как систематическое направление мысли, или мутазилитское направление, была по сути попыткой поставить ислам на базовые принципы рациональности посредством предоставления последовательной рациональной интерпретации различных догм и доктрин ислама. Но с того момента, как мутазилитские рационалисты начали изучать арабские переводы работ греческих ученых и философов, которые стали доступными при аббасидских халифах ал-Мансуре и ал-Мамуне, они начали применять греческий философский метод и концепции к интерпретации также и базовых религиозных принципов ислама, вплоть до принципа *таухид*.

Некоторые из ранних аббасидских халифов (особенно ал-Мамун) публично покровительствовали рационализму мутазилитов. Мутазилитские рассуждения, в особенности поздних мутазилитов второго и третьего поколений, под влиянием греческой философии и при активной поддержке и покровительстве халифов, имели тенденцию стать абсолютно свободной спекуляцией, что в ряде случаев вело к неприятию мутазилизма, особенно в традиционной ортодоксальной среде. Мутазилиты, сделав разум единственным критерием истины, совместили таким образом сферу философии со сферой религии. Они старались интерпретировать веру в терминах чистой мысли, не принимая во внимание тот факт, что базовые принципы религии несовместимы с логическими доводами и рациональными доказательствами. Базовые принципы ислама, как, видимо, и любой другой религии, имеют дело с неким сверхъестественным, сверхчувственным универсумом, и тем самым они

должны в первую очередь быть приняты на основании откровения. Мутазилиты с их усердием все судить с позиций только разума разрушили Бога как личность и свели его к неопределимой универсальности или абстрактному единству. Эта идея абстрактного имперсонализированного Абсолюта, разумеется, не смогла найти отклика среди обыкновенных мусульман.

Не удивительно, что ортодоксальные мусульмане весьма резко отреагировали против мутазилитского рационализма и начали считать мутазилитов еретиками. Экстремально рациональная позиция поздних мутазилитов сопровождалась сильнейшей реакцией со стороны ортодоксальной части людей. Эта реакция была усугублена еще и неудачной попыткой халифа ал-Мамуна провести своего рода «тест» на подлинную веру (*михна*), используя в качестве проверки лояльность мутазилитскому тезису о сотворенности Корана, что вызвало новую волну недовольства мутазилитами. Весь девятый век целиком был временем реакции. Ортодоксальные мусульмане, среди которых выступали традиционалисты, захириты и мусульманские правоведы, факихи, твердо придерживались буквальной интерпретации Корана и Сунны и отклоняли признание любых «инноваций» в шариате (мусульманском законе). Любая теологическая дискуссия считалась «инновацией» и расценивалась как ересь, а потому как таковая была причиной их недовольства. Каждая догма требовала просто веры без постановки вопроса «как?» или «почему?». Поскольку позиции и доктрины этих направлений ислама были крайне влиятельны, то многие мусульмане старались держаться в стороне от мутазилитов и философов.

В итоге ислам быстро адаптировался к такой ситуации. Постепенно стали появляться партии из числа ортодоксальных частей мусульман, которые говорили о необходимости постановки ислама на единое основание, а для этого также требовались основания и разумные доводы для защиты догм ислама от любого сорта внешних и внутренних нападок. Так возникла ортодоксальная теология ислама, использующая калам или, лучше сказать, его философский метод, с целью противостояния в том числе диалектическому рассуждению мутазилитов. Принципиальная разница ортодоксальной теологии с мутазилитской доктриной состояла в том, что если последняя получала истину посредством рациональных рассуждений, то первая, хотя и использовала рациональный метод, но только как способ вести дискуссии о той истине, том знании, которое она получала через откровение, вооружившись принципом «победить врага его же оружием».

Поначалу это новое ортодоксальное теологическое движение развивалось неофициально и непублично. Боязнь публичного порицания рационалистов любого сорта останавливала многих. Ал-Джунайд, например, обсуждал единство Бога за закрытыми дверями с избранной аудиторией. Ал-Шафии полагал, что только специально обученные люди могут выдвигать аргументы в защиту веры и этого не следует делать публично. Ал-Мухасиб и другие современники имама ибн Ханбаля выражали явное недовольство защитой

веры посредством аргументации или с помощью разума. Но постепенно это «подледное» течение набирало силу и, в конце концов, проявило себя практически одновременно в различных местах мусульманского мира: в Месопотамии — ал-Ашари, в Египте — ал-Тахави, в Самарканде — Абу Мансур ал-Матуриди. Но из этих троих именно фигура ал-Ашари становится наиболее популярной и именно он стал известен как основатель ортодоксальной философской теологии, и школа, им основанная, именуется *ашаритским каламом*.

Абу ал-Хасан Али бин Исмаил ал-Ашари родился в Басре. Дата его рождения точно не известна. Согласно некоторым источникам, он родился в 873 или 883 г. и умер в Багдаде в 941 г. или приблизительно в эти годы. В ранней юности ал-Ашари учился у известного басрийского мутазилита ал-Джуббаи и тоже стал приверженцем мутазилитской школы. Он продолжал поддерживать ее доктрины, пока ему не исполнилось сорок лет. После этого он резко меняет свои взгляды, о чем в один из дней публично объявляет в мечети Басры. Согласно легенде он произнес следующие слова: «Те, кто меня знают, знают, кто я такой, и те, кто не знают меня, пусть теперь знают, что я Абу ал-Хасан Али ал-Ашари и что я поддерживал взгляд, что Коран сотворен, что глаза человека не могут видеть Бога и творения сами творят свои действия. Вот! Я раскаиваюсь, что был мутазилитом. Я отказываюсь от этих мнений и беру обязательство опровергать мнения мутазилитов и разоблачать их бесславление и порочность». Невозможно точно сказать, что привело ал-Ашари к такой перемене взглядов. В этой связи исследователями упоминается историю об одной публичной дискуссии, в которой ал-Ашари встречает своего старого учителя, мутазилита ал-Джуббаи. Дискуссия была о том, являются ли действия Бога основанными на рациональном решении и ограничен ли Бог в том действии, которое является наилучшим для его творений. Ал-Ашари якобы подошел к ал-Джуббаи и рассказал случай с тремя братьями, один из которых был богобоязненным, другой безбожник, а третий умер ребенком, и спросил его, каково будет их место в ином мире. Ал-Джуббаи не смог дать удовлетворительного ответа и непротиворечиво ответить на этот, казалось бы, простой вопрос, тем самым потерпев неудачу в попытке рационально оправдать мутазилитскую доктрину в вышеупомянутой дискуссии. Вероятно, разочарование в учителе и его взглядах заставило Ашари пересмотреть собственные убеждения.

Независимо от того, что явилось причиной изменения взглядов ал-Ашари, его действия были обдуманно и серьезны. После ухода из мутазилитов он написал значительное количество книг, некоторые биографы говорят, что их число достигало трех сотен. Сохранились названия девяноста трех из них, некоторые дошли до наших дней и только два из них считаются аутентичными. Первое, «О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву» (*Ал-Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллийин*) (или более

короткое название «Высказывания мусульман»)¹, — по преимуществу доксографическое (ересиографическое) произведение, в котором излагаются основные доктрины мутазилитов. «Макалат» открывает целый список книг, посвященный рассмотрению различных теологических школ или сект, наиболее известной из которых является трактат аш-Шахрастани «Книга о религиях и сектах». Ибн Таймия говорил, что наиболее обширной из книг о различных взглядах на базовые принципы ислама была «Макалат» ал-Ашари и что он (ал-Ашари) обсуждал множество таких точек зрения и в таких деталях, которые даже не упоминались другими авторами. Некоторые утверждали, что Шахрастани и другие авторы по этому предмету только скопировали книгу ал-Ашари, опуская подробные детали. Другой трактат, «Проблески» (ал-Лума', возможный перевод «Доказательства»), — небольшое по объему произведение, в котором рассматриваются вопросы внешних сторон калама (*захир ал-калам*). Эти трактаты могут пролить некоторый свет на теологические взгляды ал-Ашари, но ничего не могут сообщить о других его взглядах.

Авторство Ашари двух других произведений нередко оспаривалось. «Разъяснение основ вероисповедания» (*Ал-Ибана ан усул ад-дийана*)² — традиционно-ханбалитское по содержанию произведение, часто воспринимается как изложение Ашари своих мировоззренческих позиций. «Ибана» написана им, вероятнее всего, уже после того, как он отверг мутазилитскую точку зрения. В этой книге его позиции крайне близки к захиритским, а его реакция на мутазилитские спекуляции очень резка. Еще один трактат — «Одобрение занятия каламом» (*Истихсан ал-хауд фи илм ал-калам*)³ — носит полемико-апологетический характер, направлен в первую очередь против ханбалитов и раскрывает соотношение веры и разума в каламе.

У ал-Ашари было большое количество последователей, среди которых много известных теологов, которые активно распространяли и развивали его доктрины. Среди известных деятелей ашаритской школы Абу Бакр ал-Бакиллани (ум. в 1013 г.), автор *Китаб ал-Тамхид*, первого системного изложения ашаритской доктрины; ибн Фурак (Абу Бакр Мухаммед ибн ал-Хасан, ум. в 1015 г.); Абу Исхак ал-Исфараини (ум. в 1027 г.); Абд ал-Кахир ибн Тахир ал-Багдади (ум. в 1037 г.); Абу Джафар Ахмад ибн Мухаммед ал-Семнани (ум. в 1052 г.); имам ал-Харамейн (ал-Джувайни, ум. в 1085 г.), в

¹ *Ал-Ашари*. О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву (фрагменты) / пер. с араб. А.В. Смирнова // Степанянц М. Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 375–394.

² На русском языке доступен пока только электронный текст перевода трактата, выполненный азербайджанским исследователем Э. Кулиевым. URL: <http://salafsalih.narod.ru/Ibana.doc> (15/02/2008)

³ *Абу-л-Хасан ал-Ашари*. Одобрение занятия каламом // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения / Введ., пер. и коммент. Т. Ибрагима. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 367–378.

книге которого *Китаб ал-Иршад* ашаризм обрел законченную форму; знаменитый аль-Газали (ум. в 1111 г.); ибн Тумарт (ум. в 1130 г.); аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.); Фахраддин ар-Рази (ум. в 1210 г.); Ададуддин Иджи (ум. около 1355 г.); Гургани (ум. в 1413 г.).

Несомненной заслугой Ашари стало то, что он успешно противостоял практически всем своим оппонентам, кроме того, он, как и ал-Матуриди, разработал такую мировоззренческую доктрину, в которой положения божественного откровения и их рациональное восприятие не противоречили друг другу.

Как и в матуридизме, для Ашари первостепенной задачей стала проблема отношения положений веры и доводов разума. Между этими двумя категориями было необходимо преодолеть все противоречия. Для их преодоления необходимо было создать фундаментальную философско-мировоззренческую доктрину, основанную на положениях ортодоксальной религии. Ашари признавал доводы разума в осмыслении как окружающего мира, так и божественного откровения. В первую очередь он считал необходимым безоговорочное принятие главных постулатов веры, и лишь затем доказательность их на основе положений разума, т. е. для доказательства положений веры он принимал доводы разума, но само Откровение должно было с необходимостью приниматься на веру. Таким образом, в системе ашаризма доводы разума оказываются подчиненными положениям веры. В этих рамках Ашари признавал философские методы исследования проблем и применял их в полемике с мутазилитами.

ГЛАВА V. АШАРИТСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И МЕТАФИЗИКА

§ 1. Общая характеристика ашаритской теологии

Ал-Ашари придерживается промежуточной позиции между двумя доктринами диаметрально противоположных школ, преобладавших в мысли того времени. Он боролся с обеими противостоящими партиями. К одной партии принадлежали мутазилиты, которые предпочитали разум откровению как единственный критерий истины и реальности. К другой партии относились ортодоксальные группы, в частности захириты, муджассимиты (антропоморфисты), мухаддитины (традиционалисты) и факихи (юристы), все они резко возражали против использования доводов разума или калама для защиты или объяснения религиозных догм и осуждали любые дискуссии на эту тему как еретические. В трактате «Одобрение занятия каламом» (*Истихсан*) ал-Ашари преимущественно отвечает на возражения, выдвинутые ортодоксальной школой против доводов разума в вопросах веры. В этом трактате он говорит: «Некие люди (т. е. захириты и другие ортодоксы. — М. В.), сделавшие невежество своим капиталом, находили тягостным умозрение (рациональное мышление. — М. В.) и обсуждение [вопросов] религии. Стремясь облегчить себе ношу и склоняясь к конформизму (*таклид*), они порицают того, кто исследует основоположения религии, и причисляют его к заблудшим. Они утверждают, что рассуждение (*калам*) о движении и покое, теле и акциденции, цветах и состояниях, частице (*джуз*'), скачке (*тафра*), а также об атрибутах Творца (Всемогущ Он и Превелик!) является [недозволенным] новшеством (*бид'а*) и заблуждением (*далала*)»¹.

Далее Ашари приводит аргументы традиционалистов, суть которых в том, что если бы рациональная дискуссия о проблемах веры была бы правильной и вела бы на истинный путь, то Мухаммед или же его сподвижники непременно упомянули бы о такой возможности. Поскольку пророк сообщил обо всем необходимом мусульманину касательно религиозных вопросов, прежде чем уйти из жизни, и ничего подобного рациональному подходу к вере мы в обсуждениях Мухаммеда не находим, значит такой способ подхода к вере вреден и излишен.

Далее ал-Ашари приводит возражения на возражения оппонентов, предлагая со своей стороны три аргумента. Сначала Ашари переадресует возражения ортодоксов им самим, поскольку пророк «не говорил: “Объявите занятие подобными вопросами заблуждением и [недозволенным] новшеством”»².

¹ Ал-Ашари. Одобрение занятия каламом / Введ., пер. и коммент. Т. Ибрагима // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 367–378. С. 369.

² Ал-Ашари. Одобрение занятия каламом... С. 370.

Следующие два аргумента более серьезны и пространны. Второй аргумент состоит в том, что Ашари показывает, что все отвергнутые выше ортодоксами вопросы в действительности присутствуют в Коране и Сунне, «хотя только в общей форме, а не в деталях»¹, цитируя те стихи Корана, в которых можно усмотреть обсуждение проблем *таухид*, возникновения во времени и проч.

В-третьих, упомянутые вопросы не были неизвестны Мухаммеду, но поскольку при его жизни в этих вопросах надобности не возникало, то он их и не обсуждал, а обсуждались они уже при последующих поколениях. «Итак, подобные вопросы, относящиеся к вновь возникающим второстепенным деталям, они (ученые мужи. — М. В.) возвели к частным положениям закона, которые выводятся только из [богооткровенного] предания (*сама'*), от пророков (*русул*). Те же вопросы, которые возникают в связи с основоположениями (*усул*), каждый здравомыслящий мусульманин должен свести к совокупности основоположений, по которым имеется согласие на основе разума, чувства или интуиции и тому подобного. Вопросы закона (*шар'*), которые идут от предания (*сама'*), должны рассматриваться в свете основоположений знания, идущих от Предания; а вопросы, относящиеся к сфере разума или чувств, должны быть исследованы каждый в соответствии с его собственной основой. Нельзя смешивать ни рациональное (*'аклийат*) с ревялятивным (*сам'ийат*), ни ревялятивное с рациональным»².

Ал-Ашари заключает, что ислам не возражает против использования разума, более того, рационализация веры является необходимостью в исламе.

Главные теологические проблемы ал-Ашари обсуждал в «Высказываниях мусульман» и «Разъяснении основ вероисповедания». В этих книгах ал-Ашари обозначает несколько принципов, которые отличают ашаритов от мутазилитской школы философии. Позже ал-Газали помещает их в одну форму в своем «Ихйа» как «Принципы веры». Основные проблемы, по которым ашариты расходились с мутазилитами, таковы:

- 1) концепция Бога и природа его атрибутов;
- 2) свобода человеческой воли;
- 3) критерий истины и критерии добра и зла;
- 4) видение (*руйах*) Бога;
- 5) несотворенность Корана;
- 6) обременение творений непосильными задачами;
- 7) обещание награды и угроза наказания;
- 8) рациональное или нерациональное основание действий Бога;
- 9) обязан ли Бог делать то, что является наиболее благим для его творений.

¹ Ал-Ашари. Одобрение занятия каламом.

² Там же. С. 375.

Все проблемы, обсуждаемые ашаритами, можно разделить на две категории: теологические и метафизические проблемы.

§ 2. Основные положения ашаритской теологии

Концепция Бога и природа Его атрибутов. Согласно ашаритам, Бог — один, он единственное, вечное, существующее Бытие; он — не субстанция, не тело, не акциденция, не ограничен никаким направлением, и не находится ни в каком месте. Он обладает атрибутами, такими как знание, могущество, жизнь, воля; он слышит, видит и имеет речь.

О природе божественных атрибутов до ашаритов спорящие по этому вопросу придерживались в основном двух противоположных точек зрения. С одной стороны, крайние атрибутисты (*сифатиты*), антропоморфисты (*муджассимины*) и уподобляющие (*мушаббихины*) утверждали, что Бог обладает всеми атрибутами, упомянутыми в Коране, и что все такие атрибуты, как руки, ноги, уши, глаза и восседание на Троне, должны рассматриваться в буквальном смысле. Такой взгляд на атрибуты Бога является чистым антропоморфизмом, из которого легко сделать вывод о телесном существовании Бога. С другой стороны, мутазилиты утверждали, что Бог — один, вечный, единственный, абсолютно сущий и не несет в себе никакого намека на дуализм. Его сущность является самодостаточной. Он не обладает никакими атрибутами, кроме своей сущности. Сущность же его понимается, например, как знающая, могущественная, видящая, волящая и т. д. Они отрицали атрибуты Бога как нечто иное, чем его сущность, как дополнение к его сущности.

Ашариты придерживались промежуточного учения между указанными доктринами, стараясь согласовать эти две крайние позиции. Соглашаясь с сифатитами и противопоставляя себя мутазилитам и философам, ашариты придерживались мнения, что Бог обладает всеми атрибутами. Они классифицировали атрибуты на две больших группы: а) *сифат-и салбиййа*, отрицательные атрибуты; б) *сифат-и вуджудиййа*, сущностные или положительные атрибуты. Согласно ашаритам, *сифат-и вуджудиййа*, которые они также называли *сифат-и 'аклиййа*, или рациональными атрибутами, было семь: познание, могущество, воля, жизнь, слышание, видение и речь.

Крайние сифатиты утверждали, что даже те атрибуты Бога, которые подразумевают его телесное существование, также должны рассматриваться в их буквальном смысле. По сравнению с ними ашариты утверждали, что Бог, несомненно, обладает антропоморфными атрибутами, которые должны пониматься не в их буквальном смысле. Они должны быть приняты на веру согласно принципу *била кайфа*, не спрашивая «как?», и *била ташибх*, не проводя никакого сравнения.

Ашариты здесь вводят принцип, согласно которому атрибуты Бога являются уникальными и существенно отличными от таковых у сотворенных существ и потому не должны с ними сравниваться. Этот принцип известен как

принцип *мухалафа*, или абсолютного различия. Согласно этому принципу, если какое-нибудь качество или термин применяются к Богу, то они должны пониматься в уникальном смысле и никогда не использоваться в том смысле, в котором они обычно используются, когда применяются к сотворенным существам. Согласно доктрине *мухалафа*, не следует также приписывать Богу какой-либо атрибут, если он явным образом не используется в Коране. Атрибуты Бога отличаются от таковых у творений, но не по степени, а по качеству, т. е. они отличны по своей природе.

Ашариты, по сравнению с мутазилитами, утверждали, что Бог имеет атрибуты, которые вечно ему присущи и даны в дополнение к его сущности. Хотя эти атрибуты вечны, они, тем не менее, не тождественны с его сущностью, но и не отличны и не иные, чем его сущность. Если, например, говорится, что Бог знающий, это означает, что Бог обладает знанием как атрибутом, который является внутренне присущим Богу, и хотя он не есть в точности то же самое, что и сущность Бога, все же он не есть и нечто отличное и иное, чем его сущность. Ашариты, таким образом, придерживаются внутренне крайне неопределенной позиции. Они не могли признать вечные атрибуты Бога ни тождественными с ним, ни совершенно отличными от сущности Бога. Не могли ашариты согласиться и с мутазилитской точкой зрения и признать тождество атрибутов с сущностью Бога, потому что это было бы действительным опровержением атрибутов. Они не могли также и утверждать, что эти вечные атрибуты есть нечто абсолютно отличное или иное и отдельное от Бога, так как это привело бы к множественности вечного, и они пошли бы тем самым против божественного единства.

Поэтому они утверждали, что эти атрибуты, с одной стороны, включены, а с другой — исключены из сущности Бога. Ашариты утверждали, что сущность (*махиййа*) и атрибуты (*сифат*) — это две различных вещи, которые не могут стать тождественными, даже если применяются к Богу. Ашариты делали различие между значением или смыслом (*мафхум* = понимаемое) вещи и ее реальностью (*хакика*). Раз значение этих слов различно, то атрибуты и сущность Бога не то же самое, и как таковые атрибуты суть дополнение к сущности Бога, т. е. они имеют другие значения. Значение слова *дхат* (сущность) отлично от значения различных атрибутов. Сущность Бога, например, не то же, что знающая или могущественная или мудрая, но поскольку их предельная реальность или объект, к которому они применяются, совпадают, то тем самым атрибуты оказываются внутренне присущими божественной сущности и, следовательно, они не являются чем-то отличным или иным, чем сущность Бога. В поддержку этой точки зрения ашариты предлагали следующие аргументы.

Первым аргументом можно считать *аргумент по аналогии*, который предлагали ашариты старшего поколения. Действия Бога доказывают, что он есть знающий, могущественный и волящий; также можно доказать, что он обладает знанием, могуществом, волей и т. д., поскольку сами основания вывода

не могут быть отличными, даже если применяются для различных вещей. Иными словами, то, что является верным в случае сотворенного существа, должно быть верным и в случае божественного сущего. Говоря о человеке, мы под «знающим» подразумеваем того, кто обладает знанием и/или здравым смыслом, и тем самым устанавливаем различия между сущностью и ее атрибутами. По этой же самой аналогии различие должно быть проведено между сущностью Бога и его атрибутами. Сущность и атрибуты не должны быть смешанными в Божественном Существо, а потому атрибуты Бога не могут быть тождественными с его сущностью, как считали мутазилиты. Но это рассуждение по аналогии очень слабое, поскольку то, что является истинным в отношении конечного бытия, не будет с необходимостью истинным в отношении бесконечного бытия¹. Однако согласно принципу *мухалафа* знание Бога или его могущество или воля и фактически любые его атрибуты используются в различных значениях, когда применяются к сотворенным существам.

Суть второго аргумента в следующем. Если все атрибуты Бога тождественны с его сущностью, то божественная сущность должна быть гомогенной комбинацией противоречащих качеств. Например, Бог милосерден (*рахим*) и в то же время мстителен (*кахар*); оба этих противоречащих атрибута составили бы единую, единственную и неделимую сущность Бога, что абсурдно.

Но допустим, что атрибуты действительно тождественны с сущностью Бога. Тогда если знающий, могущественный и живой указывают на его сущность саму по себе, то какова цель или польза вообще говорить об этих качествах? В таком случае это тавтология, приложение его сущности к самой себе, что бесполезно. Следовательно, божественные атрибуты не могут быть тождественными с божественной сущностью.

Третий аргумент развивает предыдущую позицию. Если атрибуты Бога не отличны от его сущности, тогда значения различных атрибутов будут в точности те же, что и сама сущность, поскольку сущность Бога — простое и неделимое единство. Значения знающего, волящего и живого, например, будут в точности те же самые, т. е. будут однозначно совпадать друг с другом. Таким образом, познание будет означать могущество, или могущество будет означать жизнь и т. д.², что также абсурдно. Эти различные атрибуты подразумевают различные значения, и, следовательно, они не могут быть тожде-

¹ Аналогичные аргументы появляются в полемике между монахом Гаунилой и Ансельмом Кентерберийским, правда, при обсуждении доказательства существования Бога.

² Вероятно, именно по такому пути понимания атрибутов, не видя в нем противоречия, пошли предшественники Раймонда Луллия, предвосхитившие своим чертежом атрибутов Бога его знаменитую логическую машину. Согласно этому чертежу, все атрибуты присущи Богу и все связаны между собой, так что, например, «слава вечна», а «вечность славна».

Этому посвящен известный рассказ Х. Л. Борхеса «Логическая машина Раймонда Луллия» (см. любое издание Борхеса, напр.: *Борхес Х. Л. Сочинения* в трех томах. Рига: Полярис, 1994. Т. 1. С. 243–247).

ственными с сущностью Бога. Его сущность одна, и он обладает многими атрибутами, которые вечно принадлежат ему, и, хотя не тождественны с его сущностью, все же они не абсолютно от нее отличны.

Свобода воли. По вопросу о свободе воли, т.е. способности человека выбирать и производить действия, ашариты снова занимали промежуточное положение между сторонниками свободной воли и фаталистами, к которым относят мутазилитов и джабритов соответственно. Представители ортодоксальных взглядов и джабриты утверждали, что человеческие действия предопределены и предписаны Богом. Человек не имеет никакого могущества произвести какое-либо действие. «Все от Бога» — такова их точка зрения. Бог имеет неограниченную власть над всем, включая как волю человека, так и его действия. Мутазилиты и кадариты утверждали, что человек обладает достаточным могуществом для совершения действия и имеет полную свободу для своего выбора, хотя могущество и было создано в нем Богом.

Ашариты снова избрали средний путь. Они проводили различие между творением (*халк*) и присвоением (*касб*) действия. Бог, согласно ашаритам, является творцом (*халик*) человеческих действий, а человек соответственно тот, кто эти действия себе присваивает (*муктасиб*). Действия людей созданы Богом, а сами творения не способны к созданию (творению) какого бы то ни было действия, поскольку *Творец* в собственном смысле слова — только Бог.

Могущество (*кудра*), согласно их взглядам, является или оригинальным (*кадама*), или полученным (*хадита*). Оригинальное могущество — единственное подлинное и действующее. Полученное могущество не может ничего создавать. Могущество, которым обладает человек, дается Богом, и как таковое оно получено. Ал-Ашари говорил, что истинное значение присвоения (*касб*) — это возникновение вещи или события посредством полученного могущества, и это называется присвоением человеком, и только такое могущество возможно для человека. Бог есть, таким образом, творец человеческих действий, а человек эти — «свои» — действия только присваивает. Бог — единственный, кто может что-либо создавать, и поэтому творение в абсолютном смысле является только божественной прерогативой. Человек не может создать ничего, и не может *сам* инициировать вообще никаких действий, если только Бог не создаст в человеке могущество и способность выполнить такое действие. Также Бог создает в человеке могущество сделать свободный выбор (*ихтийар*) между двумя альтернативами — между правильным и неправильным. Эта возможность свободного выбора у человека сама по себе также не эффективна для создания действия. Она есть результат, если можно так выразиться, природы Бога (о человеке мы сказали бы «это в его характере»). Бог создает в человеке действие, предполагающее выбор и могущество для реализации такого действия в соответствии с выбором.

Таким образом, действие человека полностью создано Богом: и та его сторона, которая касается инициативы действия, и собственно самого творения этого действия, и завершения действия. Человек же оказывается свободен

только в том выборе, который он делает между альтернативами, а также в намерении сделать именно это свободно выбранное действие. В результате человек, делая этот выбор или намереваясь совершить действие, присваивает (*иктисаб*) вместе с ним либо признание и награду от Бога в случае правильного выбора, либо осуждение и наказание в случае неправильного выбора.

Таким образом, ашариты, стремясь избежать фаталистической позиции, ввели доктрину присвоения, которая, как им казалось, объясняет свободный выбор человека и в то же время возлагает на него ответственность за действия. Человек не имеет свободной воли в том смысле, как ее понимали мутазилиты: у него нет никакого реального могущества, но есть полученное могущество, благодаря которому он *присваивает* возможность доступа к области создания действий. Действия людей, предполагающие свободную волю, имеют две причины (или источника). Такие действия являются комбинацией: а) реальной причины, или Бога, и б) выбора и намерения человека, *присваивателя* или опосредованной причины, т. е. обладателя неэффективного могущества, неспособного на самостоятельные действия.

Тем самым все действия в конечном итоге восходят к реальной причине, подлинному источнику могущества. Эта реальная причина, или Бог, творит все действия двумя способами: с местом (*махалл*) или без места. Человеческие действия — это творение с местом. Бог творит в человеке могущество, способности, выбор и волю, чтобы тот мог совершить действие, и человек, наделенный этим полученным могуществом, свободно выбирает одну из альтернатив и намеревается совершить действие. В соответствии с этим намерением Бог создает и завершает действие, а человек оказывается ответственным за свои поступки. Человек не может *давать начало* никакому действию, он только выбирает из альтернатив, а завершение действия обязано своим существованием человеческому намерению. Свободный выбор человека оказывается случайным относительно созданного Богом действия в соответствии с этим выбором.

Взгляд ашаритов на проблему свободного выбора не свободен от логических и этических трудностей. На самом деле для них было крайне трудно примирить абсолютную детерминированность Богом всех событий с ответственностью человека за свои действия. Некоторые поздние ашариты, например ал-Рази, вовсе отказались от понятия присвоения, стремясь избежать обвинений в фатализме, и предпочли детерминизм.

Проблема соотношения разума и веры, критерии добра и зла. Ашариты расходились с мутазилитами в вопросе, что должно быть основанием или источником истины — разум или откровение. Обе школы признают роль разума для рационального понимания веры, но расходятся в оценке того, что является более фундаментальным — разум или откровение (вера), и что является более предпочтительным в случае конфликта между ними. Мутазилиты утверждали, что разум более фундаментален, чем откровение, и он предпочтительнее откровения. Откровение только подтверждает то, что принято

разумом, и в случае конфликта между ними разум предпочтительнее, откровение должно интерпретироваться в соответствии с тем, что диктует разум.

Ашариты, со своей стороны, придерживались той позиции, что откровение более фундаментально в качестве источника абсолютной истины, а роль разума сводится к подтверждению того, что дано посредством откровения. Точно так же разрешается и конфликтная ситуация между разумом и откровением — последний предпочтительнее. Фактически это один из фундаментальных принципов, по которым рациональный калам мутазилитов отличается от ортодоксального калама ашаритов. Если бы единственным основанием или источником истины, включая фундаментальные принципы ислама, был разум, то мы получили бы спекулятивную философию или в лучшем случае рациональное богословие, а не теологию отдельной исторической религии. Ислам, будучи в первую очередь религией, базируется на таких принципах или концепциях, которые невозможно рационально аргументировать. Чтобы использовать эти принципы в качестве какой-либо базы, их следует принять на веру. Откровение, таким образом, оказывается основанием истины базовых доктрин ислама. Вера же, основанная на откровении, вполне может быть рационализирована. Разум тем самым должен быть подчинен откровению. Функция разума состоит в рационализации веры на основных принципах ислама, а не в том, чтобы подвергать сомнению вескость и истинность принципов, установленных в основании откровения и воплощенных в Коране и Сунне. Примерно так можно представить ход аргументации в разрешении этой проблемы.

Своего рода следствием из проблемы соотношения разума и откровения является проблема критерия добра и зла. Мутазилиты, разумеется, утверждали, что разум, а не откровение является критерием любого морального суждения, и, следовательно, суждения о благодети и неблагодети действия также проверяются рациональными средствами: моральная ценность вещей и человеческих действий должна определяться разумом. Они утверждали, что моральные качества добра и зла объективны, они являются внутренне присущими самой природе вещей или действий.

Ашариты, напротив, утверждали, что откровение, а не разум является главным критерием в определении того, что является благом, а что нет. Благодеть и неблагодеть действий не есть качества, им присущие; они суть простые акциденции (*'арад*). Действия-сами-по-себе ни благо, ни неблаго. Божественный Закон делает их благом или неблагом.

Чтобы суть дискуссии между ашаритами и мутазилитами представить более четко, можно привести три различных смысла употребления в ней понятий добра и зла.

1) Добро и зло иногда используются в смысле совершенства и недостатка соответственно. Когда мы говорим, что определенная вещь или действие является благом или неблагом (например, познание — благо, а невежество — неблаго), мы подразумеваем под этими понятиями такое качество, которое

делает его обладателя совершенным, либо, напротив, указывает на несовершенство в нем.

2) Эти термины также используются в утилитарном смысле, т. е. то, что полезно или может стать полезным, есть благо, а противоположное этому — неблаго. Таким образом, то, что ни полезно, ни вредно, есть ни добро, ни зло.

И ашариты, и мутазилиты согласны в том, что в этих двух вышеупомянутых смыслах разум является критерием или стандартом добра и зла. Но добро и зло во втором смысле могут релятивизироваться ко времени, к человеку, к месту. В этом значении добро и зло теряют постоянные или универсальные качества: что является благом для одного, будет злом для другого, и наоборот. Отсюда следует, что добро и зло субъективны, и, следовательно, действия есть ни добрые, ни злые, но личный опыт человека или использование их определенным образом могут сделать их таковыми, и тем самым они могут познаваться разумом без помощи откровения.

3) Добро и зло также используются в третьем смысле, как то, что достойно похвалы или порицания в этом мире и достойно награды или наказания в другом мире.

Ашариты утверждали, что добро и зло в этом третьем смысле должны познаваться через откровение, а не разумом, как полагали мутазилиты. Согласно ашаритам, только откровение в состоянии определить, является то или иное действие добром или злом. То, что регулируется Законом (*Шар'*), является благом, а то, что им запрещено, — неблаго. Закон может изменить ранее объявленное добром в зло, и наоборот. Поскольку действия сами по себе не есть ни добро, ни зло, нет ничего в них, что сделало бы их достойными награды (добром) или наказания (злом). Они становятся таковыми в силу откровения или Закона. Как нет никакого качества добра или зла, присущего самому действию, так и не может быть никакого способа познать это разумом.

Проблема вечности Корана. Полемика по вопросу, создан Коран или он не сотворен и вечен связана с другим вопросом: является ли речь одним из атрибутов Бога. Ортодоксальные мусульмане, включая ашаритов, утверждали, что Бог обладает речью как одним из семи рациональных атрибутов, и поскольку его атрибуты вечны, то и божественная речь, т. е. Коран, также является вечной.

Что касается вопроса о вечности Корана, ашариты снова постарались занять промежуточную позицию между крайними взглядами, выразителями которых в этой полемике были захириты и мутазилиты. Захириты вместе с другими крайне ортодоксальными школами (в частности, ханбалитами) придерживались позиции, что речь Бога, т. е. Коран, состоит из букв, слов и звуков, которые принадлежат сущности Бога, и поэтому вечны. Некоторые из ханбалитов дошли до крайности и утверждали, что даже футляр и переплет Корана вечны. Мутазилиты и партия рафидитов впали в другую крайность и утверждали, что Коран сотворен. Напомним, что они отрицали все атрибуты

Бога, включая атрибут речи, на том основании, что если бы существовали вечные атрибуты Бога, то тогда следовало бы признать множественность вечностей (вечного Бога и множество его вечных сущностей-атрибутов), такая вера подразумевает приверженность многобожию и противоречит основным принципам ислама, нарушая принцип *таухид*. Свою мысль они аргументировали следующим образом: Коран состоит из многих последовательно расположенных частей, и независимо от того, что состоит из таких частей, оно должно быть временным. Значит и Коран должен быть временным, а следовательно, сотворенным.

Ашариты также полагали, что Коран состоит из слов и звуков, но при этом слова и звуки принадлежат сущности Бога и не являются ею. Они делали различие между внешним и конкретным выражением Корана на языке, и реальным, самосуществующим его значением, и утверждали, что Коран, как он выражен в словах и звуках, без сомнения временен (*хадат*); но, оппонируя мутазилитам, они утверждали, что Коран по своему смыслу не сотворен и вечен. Как «самосуществующий смысл» Коран вечно присущ сущности Бога. Этот смысл может быть выражен в языке и именно только это выражение в языке временно и сотворено. Это так, поскольку один и тот же смысл, оставаясь тем же самым, может быть выражен по-разному в разное время, в различных местах различными людьми или народами. Ашариты утверждали, что этот смысл является атрибутом, отличным от атрибутов знания и воли, и как таковой он вечно присущ сущности Бога, и потому вечен.

В поддержку этого утверждения ашариты выдвинули следующие аргументы:

1) Коран есть «знание от Бога»; он тем самым неотделим от божественного атрибута знания, который есть вечный и несотворенный. Следовательно, он также вечен и не сотворен;

2) Бог сотворил все посредством слова *кун* (быть), это слово есть в Коране, но оно не могло быть созданным, в противном случае, созданное слово стало бы творцом, что абсурдно. Следовательно, слово Бога не сотворено, т. е. вечно;

3) В Коране проводится различие между творением (*халк*) и повелением (*амр*). Следовательно, божественное повеление, которое, по сути, есть божественное слово или речь, есть нечто иное, чем сотворенные вещи, и потому оно должно быть несотворенным и вечным;

4) В Коране Бог обращается с речью, например, к Моисею, значит, Бог имеет речь. Слова, обращенные к Моисею: «Вот, я — твой Господь». Если бы слово, которое обращено к Моисею, было созданной вещью, это подразумевало бы, что созданная вещь утверждает, что она — Господь Моисея или Бог, что абсурдно. Слово Бога, тем самым, должно быть вечным.

Ашариты также говорили, что все те аргументы, которые были выдвинуты мутазилитами (обычно их насчитывают восемь) в поддержку сотворенности

Корана, могут быть применены только к выраженному Корану, а не к реальному, который существует как «смысл Корана».

Проблема блаженного видения. В вопросе о блаженном видении ашариты, так же как и в других дискуссиях, снова пытаются занять позицию, лежащую между крайним антропоморфистским взглядом захиритов и других ортодоксальных мусульман, с одной стороны, и взглядами мутазилитов и философов — с другой. Крайне ортодоксальные мусульмане и захириты утверждали, что *видеть* Бога возможно, и благочестивые люди в действительности могут видеть его в качестве главной награды за их благие деяния. Они также признавали, что Бог восседает на Троне, он существует в различных направлениях и на него можно указать. Мутазилиты и философы отрицали возможность видеть Бога глазами, поскольку это влечет его телесное существование. Ашариты, соглашаясь с ортодоксальными партиями, признавали, что видение Бога возможно; но при этом они не могли согласиться, что Бог имеет протяженность и на него можно указывать. Они придерживались того принципа, что если нечто является протяженным или пространственным, то оно должно быть случайным и временным, а Бог не протяженное и не временное существо. Этот принцип составил основные трудности для обоснования их позиции, поскольку если Бог не протяжен, а видеть можно только протяженные вещи, то Бога видеть нельзя. Ясно, что такое заключение противоречит их позиции, что блаженное видение возможно. Чтобы выйти из этого затруднения, они утверждали, что существует возможность видения объекта, даже если он не присутствует перед воспринимающим. Это было очень специфической и ненадежной позицией, поскольку противоречило в первую очередь всем принципам оптики и здравому смыслу.

Но, как они утверждали, Бога можно видеть даже тогда, когда наши органы зрения не получают соответствующего «впечатления» от объекта. Но Бог в состоянии создать в людях способность видеть его без необходимых условий видения, таких как нормальное состояние соответствующего органа чувств, присутствие и пребывание объекта видения в конкретной форме, в пространстве и времени, отсутствие помехи или преграды для восприятия и т. д. Так, хотя Бог не протяжен и не существует в пространстве и времени, он может сделать себя видимым в такой же степени, как, например, полную луну в безоблачную ночь.

Они предложили еще один аргумент, который показывает, что видение Бога возможно без какого-либо впечатления на наши органы чувств и по другой причине. Фактически, говорили ашариты, нет никакого различия между «ощущением» и «результатом ощущения», исключение составляет только непосредственное *впечатление*, которое производит внешний объект на органы чувств, и это исключение не вносит никаких принципиальных различий в само восприятие объекта. Следовательно, у того, кто видит Бога, впечатле-

ние отсутствует, а результат ощущения имеется, и поэтому вполне правомерно говорить об этом результате «видеть Бога»¹.

Ашариты сталкивались и с другим затруднением. Мутазилиты говорили, что если видение Бога возможно, то оно должно быть возможно при любых условиях и в любое время, поскольку эта возможность относится или к его сущности или к неотделимому атрибуту в нем. В любом из этих двух случаев видение должно быть возможным всегда. Если видение возможно всегда, это должно быть возможным и теперь, и если *возможно* созерцать его теперь, мы с необходимостью должны созерцать его теперь, поскольку, когда все условия «видения» присутствуют, актуальное видение также должно иметь место. Но этого не происходит. Ашариты ответили на подобное возражение весьма наивно: «Мы не допускаем необходимости актуального видения, имеющего место, даже когда все его восемь условий присутствуют», и это был один из тех немногих моментов, когда стремление к рациональной аргументации им отказало.

Имеется еще ряд спорных проблем, по которым ашариты разошлись с мутазилитами. Например, обещание награды и угроза наказания Богом; может ли Бог сделать свои творения ответственными за такие действия, осуществить которые у тех нет никаких способностей или возможностей; обязаны ли действия Бога базироваться на рациональных соображениях и быть целесообразными; обязан ли Бог делать то, что является наилучшим для Его творений; и основано ли знание о Боге или признание Его существования на разуме или на откровении.

Ашариты утверждали, что Бог есть единственная реальная причина всего, Он один обладает реальным и эффективным могуществом, и это могущество беспредельно. Воля Бога абсолютно свободна и ничем не предопределена. Каким бы могуществом ни обладали человеческие существа, оно дано им Богом. Бог, будучи абсолютно свободным в своих действиях, не обязан действовать с рациональной целью. Он не действует *целенаправленно*, поскольку в таком случае его действия были бы определены чем-то внешним и иным, чем он сам, и он тогда не будет оставаться абсолютно свободным. Внешняя цель поставила бы предел всемогуществу Бога. Ал-Ашари утверждал, что в уме Бога нет никакой цели, которая определяла бы его деятельность. Из такой антитеологической позиции следует, что поскольку действия Бога не целенаправлены, он и не обязан делать то, что является наилучшим для его творений. Он делает то, что волен делать. Но поскольку он абсолютно интеллектуальное и совершенное бытие, его действия, даже лишенные цели, фактически наполнены мудростью.

¹ Современному читателю, знакомому с достижениями нынешней эпистемологии, очевидна слабость этого аргумента. Но для современников ашаритов этот изящный аргумент действительно имел значительный вес.

По сравнению с мутазилистами ашариты утверждали, что Бог может заставить людей быть ответственными за действия, совершить которые у них нет никакого могущества. Мутазилисты утверждали, что Бог не может так поступить, поскольку это было бы иррациональным и несправедливым актом с его стороны. Все направления мусульманской мысли допускают, что могущество или способность людей создавать вещи дается им Богом. Но эти мнения различаются там, где затрагивается вопрос, насколько это могущество или способность действительно эффективны в создании какого-нибудь действия. Мутазилисты и кадариты утверждали, что могущество человека абсолютно эффективно и способно производить действия. Ашариты утверждали, что, будучи производными от божественных, действия людей не могут иметь никакой эффективной силы. Аналогичной представляется и их позиция относительно способности действовать. Эта способность несомненно дана человеку Богом как акциденция, но мутазилисты, особенно ал-Аллаф, утверждали, что эта способность дается человеку *одновременно* с осуществлением действия. Ашариты полагали, что эта способность дается *непосредственно перед* актуальным осуществлением действия, но поскольку она является простой акциденцией в человеке, то обладает только мгновенным существованием и поэтому не может быть практически использована человеком в процессе (как правило, занимающем определенное время) осуществления действия. Фактически эта способность уже прекращает существовать к тому времени, когда начинает осуществляться актуальное действие. Человек поэтому, выполняя действие, фактически не имеет могущества и способности к нему. Он ответствен за свои действия только в силу свободного *выбора* одного из двух альтернативных действий и *намерения* сделать именно то действие, которое было выбрано. Но ни его выбор, ни его намерение не в состоянии произвести самого действия. Именно Бог *создает* действие и, таким образом, является его *эффективной и реальной* причиной.

Существует сходное противоречие по вопросу обещания Богом награды за добродетель и угрозы наказания за несправедливые действия. Это было одной из пяти главных проблем, с которых началось мутазилитское движение. Мутазилисты утверждали, что Бог обязан выполнить свои обещания награды и наказания. Каждое действие, благое или плохое, должно иметь собственные логические последствия. Правильное действие влечет награду, а неправильное — наказание. Бог дал обещания в Коране, и он, будучи справедливым существом, не может сделать иначе, т. е. он *не может* наказать добродетель и простить несправедливые действия.

Ашариты же утверждали, что, будучи всемогущим и абсолютно свободным в своем волеении, Бог может наказывать свои творения, даже если они не совершили никаких грехов, или вознаградить их даже в том случае, когда они не сделали никаких добродетельных дел. Нет ничего, что ограничивало бы Бога; его воля не подчинена телеологическим соображениям. Она осуществляется через внутреннюю необходимость его собственной природы, которая

заключается в том, что он выполняет свои обещания наградить добродетельного и наказать несправедливого. И именно благодаря своему бесконечному милосердию он может простить любому поступающему несправедливо или порочному человеку его поступки, несмотря на угрозы наказания за его действия. Этот акт прощения также соответствует его природе наиболее щедрого и милостивого существа.

§ 3. Ашаритская метафизика

Ал-Ашари был в большей степени заинтересован в теологических вопросах и в малой степени касался сугубо философских и метафизических вопросов, если вообще к ним обращался. Его последователи считали, что невозможно достичь защиты веры и согласовать разум с откровением, не определив прежде, как следует понимать предельную природу сущего. Теологическая система ал-Ашари, лишенная метафизических оснований, выглядела неполной и уязвимой, что потребовало от остальных ашаритов обратиться именно к этому вопросу.

Метафизическая система ашаризма была полностью разработана поздними ашаритами. Особый вклад в эту разработку был внесен ал-Бакиллани, о доктрине которого мы еще скажем. Это была одна из самых влиятельных фигур в позднем ашаризме.

Ашариты, первоначально интересуясь сугубо теологическими проблемами, ограничивали свои философские дискуссии главным образом только теми вопросами, которые имели прямое или косвенное отношение к этим проблемам. Хотели они того или нет, но рано или поздно им пришлось бы обратиться помимо теологии к обсуждению философских вопросов, поскольку те дискуссии, в которые они вступали, например с представителями восточного перипатетизма, требовали ответов по ряду метафизических проблем.

Имея дело с основными принципами ислама, такими как существование Бога как творца вселенной, единого и единственного, и вера в пророчество Мухаммеда, они, вступая в рациональный дискурс с представителями других направлений, и поскольку сам этот дискурс был, прежде всего, *рациональным*, должны были использовать определенные доказательства, которые базировались на определенных метафизических и эпистемологических основаниях. Следовательно, ашариты были вынуждены дать собственную оценку этим основаниям, которая в конечном итоге вылилась в их собственную теорию познания и теорию сущего.

Проблема «Бог — мир»: существование Бога и существование вещи. Рассуждения ашаритов о Боге можно сформулировать в более известном западном средневековом историко-философском ключе, в рамках проблемы «Бог — мир». Бог, согласно ашаритам, является предельным принципом и есть необходимо сущее; его существование тождественно с его сущностью. Кроме того, ашариты также предлагали ряд аргументов для доказательства существования Бога, два из которых мы рассмотрим.

Первый аргумент в каком-то смысле может быть соотнесен с космологическим и каузальным аргументами, более известными в авторстве Фомы Аквинского. Все тела являются, по сути, чем-то одним, им всем можно сопоставить некое единство, которое будет указывать на их сущность. Но несмотря на это сущностное единство, характерные черты различных тел отличны. Следовательно, должна быть конечная причина для этих индивидуальных характерных черт, и эта конечная причина есть Бог.

Второй аргумент сопоставим с аргументом от необходимости у Фомы. Мир случаен. Каждая случайная вещь должна иметь причину, следовательно, и мир должен иметь причину, и поскольку никакая случайная вещь причиной быть не может, ею может быть только нечто необходимое, то этой причиной должен быть Бог. Главная посылка (что каждое событие должно иметь причину), согласно ашаритам, доказательства не требует¹. Меньшую посылку — мир случаен — они доказывали следующим образом: все, что существует в мире, является либо субстанцией, либо акциденцией или качеством. Случайный характер качества очевиден, а случайный характер субстанции следует из того, что никакая субстанция не может существовать помимо качеств. Случайность качеств требует случайности субстанции, иначе вечность субстанции требовала бы вечности качества.

Ашариты признавали возможность чудес, которые рассматривали как доказательства пророчества, и чтобы эти взгляды были последовательными, они должны были отрицать законы природы и необходимую причинно-следственную связь в ней, дабы указать на случайный характер всех явлений в мире, который и объясняет наличие чудес. Тем самым они провозгласили Бога единственной возможной причиной всего.

Мир, очевидно, состоит из вещей, и это положение является ключевым во втором аргументе. Тогда возникает вопрос: что именно следует понимать под вещью, что является природой вещи и как далеко мы можем зайти в своем знании о ней?

Вещь определяется ашаритами как «то, что существует», т. е. все есть сущее и всякое сущее есть вещь. Так, по мнению ашаритов, существование, необходимое или случайное, есть сама вещь или сущность вещи самой по себе, а не какое-либо качество в дополнение к ней, как полагали мутазилиты. Ал-Джахиз, ал-Джуббаи и некоторые другие мутазилиты басрийской школы определяли «вещь» как «то, что известно», т. е. то, о чем возможно составить дискурс, и утверждали, что существование есть качество вещи, добавленное к ее сущности. Ашариты, оппонируя мутазилитам, утверждали, что если существование есть добавленное качество, то существование-само-по-себе

¹ Здесь «причина» понимается в исключительно логическом смысле, в связке «предшествующее—последующее». Этот момент следует оговорить, поскольку в онтологическом смысле ашариты отрицали причинно-следственную связь и промежуточные причины, а единственной возможной причиной всего полагали Бога. Причинность в онтологическом ключе у ашаритов будет рассмотрена позже.

должно быть не-существованием и, следовательно, не-бытием, а последующее добавление качества «существования» к нему повлечет чистое противоречие, поскольку не-существующее будет сделано существующим. Первым познание как познание вещи определил ал-Бакиллани. Вещь, которая является (становится) объектом познания, по мнению ашаритов, есть существующая вещь или тело. Все сущее в мире имеет случайное существование и является либо субстанцией, либо качеством. В таком смысле Бог не есть вещь.

Ашариты также включились и в обсуждение категорий Аристотеля. Из них они сохранили только две — субстанция (сущность) и качество. Остальные категории (количество, место, время и др.) понимались как «относительные характерные особенности», т. е. умозрительные сущности (*и‘тибарат*), которые существуют субъективно в уме познающего и не имеют отношения к объективной реальности. Мир, таким образом, состоит из субстанции, относительно которой имеется рефлексия разума, и качеств, которые не есть вещи сами по себе, а существуют только в уме познающего. Качества оказываются простыми акциденциями, которые оказываются текучими, мимолетными, преходящими и субъективными отношениями, имеющими только мгновенное существование. Качество или акциденция не могут существовать в другой акциденции, но только в субстанции. Никакая субстанция в принципе не может существовать отдельно от качества. Субстанция, будучи неотделимой от ее акциденций, также должна быть преходящей, имея только моментальную длительность, точно так же как и акциденции. Все, что существует, таким образом, состоит из простых преходящих (субъективных) единиц, имеющих только моментальную длительность.

Выступая против тех, кто отрицал акциденции, ашариты предлагали против них следующий аргумент. Те, кто отрицают акциденции, должны согласиться, что движение тела — это не процесс, а результат, т. к. *следует* за его покоем, либо присуще самому телу или чему-то помимо тела. Первая альтернатива абсурдна, поскольку тело остается тем же самым на всем протяжении двух последующих состояний — движения и покоя. Следовательно, это может быть присуще только чему-то иному, чем тело, что мы и называем акциденцией.

Приверженцы ортодоксальной позиции различали тридцать акциденций, которые могут быть разделены на первичные и вторичные и зависеть от того, с необходимостью они сопутствуют субстанции или нет. Первыми из привычных акциденций являются сущностные модусы или состояния (*каун*): движение, покой, соединение, местонахождение. Потом идут акциденции цвета, теплоты, холода и проч. Ал-Ашари полагал, что акциденций, сопутствующих субстанции по необходимости, восемь: движение, цвет, вкус, запах, горячее или его противоположность, влажность или ее противоположность, жизнь или ее противоположность и длительность.

Главные свойства этих акциденций, как полагал ал-Бакиллани, заключаются в том, что они не восприимчивы сами по себе ни к каким соединениям,

контактам, переходам, поскольку это все свойства только тела. В этом отношении они, очевидно, аналогичны атомам, которые, по мнению некоторых теологов, не способны сами по себе ни к каким соединениям, контактам или движению.

Ашариты, выдвигавшие еще более экстремальные концепции непротяженности или дискретности бытия, решали метафизические затруднения другим способом. Они спорили, что движение и покой являются двумя первичными состояниями или модусами субстанции. Субстанция, движущаяся из одной точки в другую, является покоящейся по отношению ко второй точке, но она в движении по отношению к первой. Только ашарит ал-Каланиси придерживался той точки зрения, что покой состоит из двух последующих состояний бытия в одном и том же месте, тогда как движение состоит из двух последующих состояний в двух разных местах.

Наиболее характерная черта атомов в каламе — это их уничтожимая природа. Этому же мнения придерживались практически все ашариты без исключения. Все они верили, что акциденции уничтожимы по природе и принадлежат к классу «недолговечных вещей» (*arad*) этого мира.

Доказывая уничтожимость акциденций, ал-Багдади полагал, что тезис о протяженности акциденций влечет их неразрушимость. Ибо если акциденция будет продолжаться сама по себе, тогда она сможет сохраняться, даже будучи противоположностью, которая приводится в бытие необходимостью уничтожения первой. Однако, говорит он, нет никаких доводов в пользу того, почему противоположность должна возникнуть и, таким образом, противостоять ее тенденции сопротивляться.

Итак, длительность субстанции стала пониматься ашаритами случайной, зависящей от неотъемлемых от нее акциденций длительности. Эти акциденции, однако, сами по себе не способны к длительности. Длительность возникает в них либо как принцип длительности, соотносимый с другой акциденцией бесконечной длительности, или, иначе, должен быть введен другой принцип длительности. Этот принцип ашариты отождествляли с собственными божественными установлениями, сохраняющими в бытии или разрушающими по своей воле атомы или предельные компоненты физических объектов в мире. И акциденции, и атомы, которым они присущи, и их длительность зависят от божественного установления (*обычая*) повторять процесс их пересотворения так долго, как он пожелает.

Ашариты, таким образом, отклонили аристотелевское представление о материи как «постоянной потенциальности», потому что возможность ни есть нечто сущее, ни несущее, но чистая субъективность. Те же самые аргументы устранили из представлений ашаритов и активную форму, и все причины. Все они также являются только простыми субъективностями. Такая позиция — признание существования только за мгновенными субъективностями — могла найти основание исключительно в атомизме, и фактически ашариты действительно примкнули к атомистам, постаравшись в их обычной

манере найти среди полярных атомистических учений собственное компромиссное место.

Ашаритский атомизм. Субстанции, воспринимаемые нами, суть атомы, которые появляются из пустоты и снова уходят из существования. Мир состоит из таких атомов. Ашаритские атомы существенно отличаются от атомов Демокрита или Лукреция. Атомы ашаритов не материальны, не постоянны и не вечны, поскольку обладают только мгновенным существованием, они создаются в каждый момент времени Богом — единственной причиной всего существующего в универсуме. Они являются не только атомами пространства, но и атомами времени. Хотя атомы нематериальны по своему характеру, приписать им в полной мере идеальное (или духовное) существование тоже нельзя. Они хотя и напоминают монады Лейбница, тем не менее, отличаются от таковых. У ашаритских атомов отсутствует возможность саморазвития по определенным направлениям. Каждый атом имеет определенные качества, но не имеет протяженности ни в месте (пространстве), ни во времени. Атомы имеют положение, а не величину, изолированы и независимы друг от друга. Пространство и время субъективны. Все изменения в мире происходят посредством прихода атомов в существование и их уничтожения, а не какими-либо их изменениями в самих себе или друг относительно друга. Ашаритская атомистическая онтология требует существования Бога. Атомы должны были иметь причину, без которой они не смогли бы прийти в бытие, и без которой не могло установиться никакой гармонии или связи между ними. Эта причина должна быть *causa sui*, в противном же случае следует признать существование бесконечного регресса причинной связи. Ашариты признали такую причину в свободе воли Бога. Она творит и уничтожает атомы и их качества и, таким образом, привносит в мир всякое движение и изменение. Получается, что именно воля Бога понималась основанием всех вещей.

В отличие от Лейбница, ашариты не столкнулись с трудностями в объяснении гармонии и связи между изолированными независимыми «монадами без окон», устанавливающими упорядоченный мир. Лейбниц вынужден был ввести в свою монадологию Монаду монад или Бога и отступить от теории предустановленной гармонии, чтобы привнести в отношения между монадами гармонию и порядок, отказываясь от плюралистической и индивидуалистической метафизики. Ашариты уже имели в структуре своей концепции Бога и в его воле обнаружили основание для порядка и гармонии в универсуме. Ашаритский атомизм стремится сохранить внешнюю реальность, сводя все к полной редукции к идеальному. Но ашариты не считали, что их атомы были внутренней работой бесконечного Первичного Бытия. Поскольку интерес ашаритов был по преимуществу теологическим и связан с обоснованием единобожия в первую очередь, то и метафизические, и эпистемологические рассуждения выстраивались исключительно из соображений защиты идеи божественных творений, возведения действий людей к Богу и его откровению, и заставляли видеть только в нем единственный факт универсума.

Теория причинности. Бог, согласно воззрениям ашаритов, является единственной причиной в истинном смысле слова. Никакая созданная вещь, имеющая созданное могущество, не может быть причиной чего-либо.

Позиция ашаритов в отношении к закону *причинности* была скептической. Они отрицали объективную обоснованность причинной связи в природе. Никакая сотворенная вещь или бытие не может быть причиной чего бы то ни было. Вещи или существа по своей природе не обладают никаким могуществом или качествами, способными *произвести* какое-либо следствие. Так называемое могущество, которым люди и природные объекты, как нам кажется, обладают, не является эффективным, поскольку оно — произведенное, неоригинальное.

Независимо от того, каким могуществом сотворенные существа могут обладать, оно должно быть дано Богом, который один только обладает всем действительным могуществом. Вещи мира, как мы видели, состоят из неделимых единых атомов, которые в каждый момент времени создаются и уничтожаются; и именно Бог создает и уничтожает и их, и их качества, тем самым вызывая всякое движение и изменение в мире. Таким образом, не существует такой вещи, как закон природы, и мир поддерживается постоянной, всегда повторяющейся деятельностью Бога. Не существует и такой вещи, как вторичная причина; если она и появляется, то это только иллюзия. Бог производит для нас видимость следствия в природе, так же как и объективные следствия сами-по-себе. Вещи мира не обладают никакой постоянной природой. Огонь, например, не обладает природой или качеством горения. Горит не огонь, но Бог создает в субстанции «бытие горящим», когда ее касается огонь. Ашариты, таким образом, отрицали могущество в видимой причине, так же как необходимую связь между так называемой причиной и ее следствием.

Как уже упоминалось, ашариты отвергли идею причинности с целью защитить возможность чудес. Ортодоксальные школы признавали чудеса, равно как и универсальный закон причинности, но они также утверждали, что во время проявления чуда Бог приостанавливает действие этого закона. Так появляются возможные исключения. Ашариты, однако, полагали, что причина должна иметь всегда одно и то же следствие (т. е. следствие причины и причина причины не могут быть отличны в разное время). Приняв этот принцип так, как его сформулировал ал-Ашари, ашариты не могли согласиться с ортодоксальным представлением, и поэтому, доказывая возможность чудес, они отклонили закон причинности в целом, полагая, что нет никакого могущества в предшествующем, чтобы произвести последующее, единственным исключением является Бог. Иными словами, человеку недоступно ничего, кроме текучих впечатлений, феноменальный порядок которых определен только и исключительно Богом.

ГЛАВА VI. РАЗВИТИЕ АШАРИЗМА. ПОЗДНИЕ АШАРИТЫ

§ 1. Ал-Бакиллани

Возникнув, ашаритская система сразу не получила широкой поддержки. Ал-Ашари принадлежал к группе шафиитов, и вне этой группы его учение популярным не было. Шафииты были в оппозиции к ортодоксально ориентированным кругам, особенно последователям Ахмада ибн Ханбали. Сельджукский султан Тагрил Бек, бывший сторонником ханбалитской школы, крайне негативно отнесся к ашаритскому учению, но его преемник, султан Алп-Арслан, и особенно его знаменитый визирь, Низам ал-Мульк, поддерживали ашаритов и положили конец преследованиям, которым они подвергались. Низам ал-Мульк основал медресе Низамийя в Багдаде в 1066 г., ставшую местом, где выражались и поддерживались доктрины ашаритов.

Первая значительная фигура в истории ашаритской школы — Абу Бакр Мухаммад бин Таййиб ал-Бакиллани (ум. 1013 г.), который был представителем второго поколения ашаритских философов. Именно он с использованием методов калама создал первую систематическую формулировку ашаритской доктрины и оформил ее метафизическую структуру.

О жизни Бакиллани известно немного. Ал-Бакиллани родился в Басре, дата его рождения не известна, но предполагается, что около 940 г. В Басре Бакиллани обучался у двух учеников ал-Ашари. Из Басры около 970 г. его пригласили принять участие в теологических дискуссиях при дворе буидского эмира ‘Адуд ад-Даула. Затем он переехал с эмиром в Багдад, откуда был направлен с официальным посольством в Константинополь в 982 г., где пробыл до 983 г., до завершения миссии, либо в связи со смертью эмира, либо потому, что посольская миссия не была успешной. Практически всю оставшуюся жизнь Бакиллани провел в Багдаде.

Ал-Бакиллани написал 52 сочинения, из которых до наших дней дошли только шесть. Основные положения теологических взглядов Бакиллани изложены в его «Кита бат-тамхид» («Введение»), которое по жанру можно отнести к *summae theologicae*. Все содержание книги можно разбить на три больших раздела:

1. Введение, в котором изложены представления о природе знания и его объектах, о существовании Бога и его именах.

2. Опровержение других религий, включая зороастризм, христианство и иудаизм, а также *барахима*¹.

3. Опровержение учений некоторых мусульманских школ: муджассимитов, мутазилитов, шиитов.

¹ «Брахмин» — учение, вероятно, уходящее корнями в индуистскую религию, в брахманизм, а в исламе было известно в основном тем, что не признавало пророков.

Выбор тем для обсуждения, отражающий содержание разделов книги, был не случаен: текущая политическая ситуация в Багдаде определила содержание книги. Династия буидских эмиров, правящая с 945 г., хотя и относилась нейтрально к разным сектам и школам, на деле в большей степени симпатизировала шиитам, обеспечивая им всестороннюю поддержку. Именно поэтому разные суннитские группы, такие как ашариты и ханбалиты в их оппозиции к шиитам, оказывались скорее не оппонентами друг другу, а союзниками. Вероятно, именно поэтому в *Тамхид* отсутствует критика «традиционалистской» суннитской позиции, поддерживаемой большинством ханбалитов. Сам Бакиллани придерживался маликитского мазхаба, а большинство ашаритов — шафиитского и отчасти — ханафитского. Всего несколько страниц посвящено критике муджассимитов, которые упорно использовали понятие *джисм* («тело») по отношению к Богу, хотя, вероятно, спор был скорее «о словах», чем «о понятиях», поскольку под *джисм* муджассимиты подразумевали «субстанцию», а не собственно физическое тело. Критика различных религиозных направлений говорит о том, что христиане, иудеи, зороастрийцы все еще удерживали достаточно сильные позиции в багдадском обществе, и положения их религий действительно нуждались в критике и в опровержениях.

Большинство из того, что утверждает Бакиллани в *Тамхид*, фактически повторяет содержание *Лума* или *Ибана* Ашари. Характерное отличие позиции Бакиллани состоит в признании реальности атрибутов Бога, а также в том, что вообще следует понимать под атрибутами.

Имена и атрибуты. Бакиллани полагал, что понятие «имя» (*исм*) отлично от «поименованное» (имеющее имя, *ал-муссамма*) и «именующий» (*тасмийа*). В этом аспекте Бакиллани принимал и развивал мутазилитскую точку зрения, поскольку многие ашариты, увлеченные некоторыми старыми семитскими идеями, стремились отождествлять имя и поименованное. Ситуация усложнялась тем фактом, что слово, которое мы переводим как «атрибут» (*сифа*), восходит к корню *васафа* — «описывать», от которого производится слово *васф* — «описание» и *ал-мавуф* — «описанное». Бакиллани настаивает на том, что *сифа* (такие как «знание» или «могущество») отлично от *исм* (таких как «знающий» или «могущественный»). Тем самым он требует делать различие не только между именами и атрибутами Бога, но и в структуре самих имен и атрибутов также подчеркивает имеющееся различие.

Природа знания. Ал-Бакиллани обсуждал природу знания (*илм*). Согласно его собственным определениям, «знание есть познание объекта знания таким, каков он есть» и «познаваемым может быть некая вещь, им может быть также и ничто». Последнее определение указывает на то, что знание должно включать в себя как существующие, так и несуществующие (*ал-маадум*) объекты.

Что касается первого определения, то здесь приведем слова Е. А. Фроловой, которая говорит, что первое определение «дает некую

общую дефиницию, которая за понятием “объект познания” может предполагать разного рода объекты. Это могут быть и “умопостигаемые сущности”, т. е. мыслительные объекты, мир внутримысленный. Это могут быть и “вещи”, с помощью которых понятийно иногда уточняется характер объектов... Данное определение конкретизирует знание, относит его к существующим объектам. Но в нем нет совсем указания на то, что объект знания – объект природный, социальный и т. п. Взятая же в целом виде концепция разума у ал-Бакиллани позволяет заметить, что он стремится уменьшить зависимость разума от внешнего мира вплоть до почти полного упразднения всякого его взаимодействия»¹.

Илм имеет двоякое содержание: внутреннее знание Бога и временное или сотворенное знание творений, способных к познанию (к ним относятся люди, ангелы, джинны и т. п.). Сотворенное знание подразделяется на необходимое (или интуитивное) и дискурсивное. Необходимое знание есть такое знание, в котором нельзя усомниться, его второе значение — «то, без чего нельзя обойтись», т. е. собственно необходимое также заложено в это понимание. Дискурсивное знание есть результат продолжительной рефлексии, или знание, которое базируется на необходимом, т. е. эмпирическое знание.

Необходимое знание бывает трех типов. Первый тип — основной, он приобретается за счет того или иного из пяти чувств; органы чувств являются главным источником для необходимого знания, и по своему характеру это знание несомненно. Второй тип необходимого знания не является предметом органов чувств, но есть результат немедленного восприятия, схватывания умом, например знание человека о его собственном существовании, о своих внутренних состояниях, или переживаниях, таких как удовольствие или боль, любовь или ненависть, знание или незнание. К этому же типу знания относятся знание истинных или ложных состояний и переживаний, а также такое знание, которое делает страх страшным, стыд позорным и проч. Третий тип необходимого знания включает надежные представления о событиях и фактах, географически или исторически удаленных, таких как существование других стран, исторических деятелей, древних царств. К этому же типу знания относятся сверхъестественные, или экстраординарные события, которые Бог внедряет непосредственно в души, без посредства органов чувств.

Дискурсивное знание идентично рациональному знанию, о котором говорили мутазилиты.

Проблема Бог-мир. Существование Бога и Его единство могут быть познаны рационально из рассуждений о сотворении (*худум*) мира и логической необходимости творца (*мухдис*).

Напомним позицию ашаритов: мир, который они определяют как иное, чем Бог, состоит из атомов и акциденций. Эти акциденции не могут длиться

¹ Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии: Учеб. пособие. М.: ИФРАН, 1995. С. 77–78.

два последующих момента, но непрерывно творятся и уничтожаются Богом. Также и атомы, которым эти акциденции присущи, непрерывно творятся Богом и могут длиться благодаря акциденции длительности, сотворенной в них Богом. Фактически вся эта сложная схема направлена только на доказательство того, что мир, будучи сотворенным, должен с необходимостью иметь творца.

Версия ал-Бакиллани отличается от основного ашаритского аргумента. Ал-Бакиллани усиливает его двумя другими аргументами, в которых отличается «средний термин», но не сама диалектическая структура рассуждения. Во-первых, Бакиллани утверждает, что первичность некоторых вещей во времени требует «агента, который бы делал их первыми», а это и есть Бог. Во-вторых, он вводит концепцию случайности и утверждает, что вещи, рассматриваемые сами по себе, воспринимаются в различных формах или качествах. Тот факт, что они актуально обладают некоторыми формами и не имеют других, определяет некий «детерминант», который определяет также и то, что вещи должны получить именно эти формы, а не другие, и этот детерминант и есть Бог. Последний аргумент, или как его называют «аргумент *a contingentia mundi*», был принят и активно развит у поздних авторов, в частности у ал-Джувайни (ум. 1086 г.). Этот же аргумент использовал активно Ибн Сина в своей метафизике. Примечательно, что большинство ашаритских теологов выказывали особую склонность к «аргументу *a novitate mundi* (худум)» в той мере, в какой он соотносился с их собственными концепциями сотворения мира всемогущим Богом.

Атомизм. Многие доксографы, и среди них в наибольшей степени ибн Хальдун, полагают, что именно ал-Бакиллани был ответственен за введение тех рациональных положений, на которых базировались доказательства или от которых зависели такие теории, как существование атомов, пустоты, и суждения, что акциденции не присущи другим акциденциям или делятся два момента времени.

Ибн Хальдун несколько переоценивает вклад Бакиллани. Мы видели, что изначально атомизм возник в арабской философии в рамках теологического цикла как утверждение о «дуализме субстанции и акциденции» в рамках басрийской школы калама. В IX в. атомизм калама приобрел свои окончательные формы. Метафизические спекуляции о субстанции и акциденциях, начатые мутазилистами в VIII в., были продолжены ашаритами, которые, будучи увлеченными вопросами всемогущества и единства Бога в мире, нашли в атомизме удобный инструмент для поддержания своих теологических положений. Аристотелевский взгляд, в котором доминировали причинные процессы, развертывающиеся механически, были непригодны для ашаритских целей признания божественной прерогативы действовать свободно и произвольно в мире. Концепция сочетания атомов, как и акциденций, им присущих, зависимого от доброй воли Бога, от его творения и их длительности,

была более совместима в их представлении с концепцией произвольного могущества Бога.

Как того требовали обстоятельства и та форма, в которых могла существовать философия в исламе, и задачи ашаризма, рациональная составляющая должна была отойти на задний план, уступив место теологическим дискуссиям, но вопреки этим обстоятельствам некоторые ашариты сочли необходимым дать помимо теологических еще и рациональные объяснения возможным телесным разрушениям и уничтожениям. За инициализацию этой дискуссии ответственность действительно лежит на Бакиллани. Так ал-Бакиллани описывал уничтожение (*фана*) как акт вычтения двух акциденций — цвета и формы (*каун*) — из тела. Так как тело не может существовать, будчи лишенным этих двух акциденций, такое действие необходимо влечет уничтожение этого тела. Уничтожение не зависит от присущей телу акциденции разрушения. Это был действительно странный тезис, вытекающий исключительно из спекулятивных рассуждений, поскольку стандартной концепцией на этот счет была та, согласно которой Бог, когда желает разрушить некоторое тело, создает в нем акциденцию разрушения, и следует немедленное разрушение тела.

В попытках найти метафизическое обоснование веры в то, что в мире нет иных богов, иной действительности и вообще ничего несомненного, кроме Аллаха, ал-Бакиллани разработал свою доктрину на основе атомизма, которую лучше было бы охарактеризовать как окказионализм¹. Ал-Бакиллани утверждал, что все на свете целиком и полностью зависит от непосредственного внимания Бога. Вселенную он сводил к неисчислимой совокупности независимых атомов; время и пространство были у него дискретны и ни один объект не обладал особыми сущностными характеристиками. Тем самым феноменальный универсум превращался у ал-Бакиллани в ничто, единственным реальным оказывался только Бог, понимаемый как базовая единица универсума, которая каждый миг дарует сотворенному миру бытие, следовательно, нет никаких законов природы, которые объясняли бы устойчивость мироздания.

В своем трактате *Ам-Таухид* («Единство») ал-Бакиллани соглашался с мутазилистами в том, что люди способны доказать существование Бога логически, путем рациональных рассуждений, ссылаясь на то, что в Коране сказано, что Авраам постигал вечного Творца, неустанно размышляя об устройстве природы. Однако ал-Бакиллани отрицал, что человек способен отличить доброе от дурного без помощи откровения, поскольку в окружающем мире этих

¹ Под окказионализмом в западно-европейской философии понимают учение, которое развивало картезианские идеи взаимодействия несоизмеримых субстанций: мыслящей и протяженной. Данное учение объясняет взаимодействие души и тела вмешательством Бога. Главным представителем окказионализма считают Николя Мальбранша (1638—1715), который полагал, что тело не способно оказывать влияния не только на душу, но и на другие тела.

категорий нет, и они установлены для людей Богом, хотя сам Аллах не подчиняется человеческим представлениям о правильном и ошибочном.

Свобода воли и касб. Кратко суть ашаритской теории присвоения может быть изложена так:

1) люди обладают присвоением (*касб*), но то, что ими присваивается (*муктасаб*), и то, что вызывает присвоение (*муксиб*), создано Богом;

2) человек не имеет такого присвоения (*иктисаб*) и не имеет такого действия (*фил*), которое влияло бы на существующие вещи, следовательно, и действие присвоения, и присвоенный объект созданы Богом.

Бакиллани и его последователи несколько пересмотрели теорию присвоения. Соглашаясь со сторонниками присвоения в том, что человеческие действия сотворены Богом, он пытался показать, как присвоение может являться могуществом в человеке, и может не являться таковым, не оказывая влияния на действия человека. В каждом человеческом действии, говорит Бакиллани в итоге, следует различать между универсальным предметом действия и его специфической формой (и то и другое наличествует в любом из действий), которые понимаются как «состояния» действия. Например, наличие действия движения можно предположить в любом актуальном действии как состояние садиться или вставать, или прогуливаться, или повергаться ниц в молитве. В то же время универсальный предмет действия, такой как движение как таковое, в действительности создан Богом, а способ выполнения (или состояние) этого движения, как, например, садиться, вставать, прогуливаться, prostираться ниц, не создан Богом. Способ выполнения присваивается могуществом человека. Таким образом, сущность действия возникает посредством могущества Бога, но становление (актуализация) действия как повиновение или неповиновение Богу — посредством могущества человека. Иными словами, в то время как могущество человека не влияет на существование действия, оно влияет на способ его существования. Бакиллани, таким образом, ввел в человеческие действия элемент свободы, за отсутствие которой упрекали Ашари.

§ 2. Ашариты Нишапура

В XI в. наиболее известные ашариты сосредоточились в Нишапуре (город на востоке современного Ирана). Нишапур, основанный сасанидским царем Шапуром I (242–273 г.), был одним из великолепнейших городов Хорасана. Период расцвета Нишапура наступил во времена Абдоллаха Тахира (828–844 гг.) из династии Тахиридов, который объявил этот город своей столицей. Затем Нишапур последовательно становился столицей династии Саманидов (903–999 гг.) и Газневидов (962–1040 гг.), что обеспечивало его дальнейшее процветание и могущество.

Абу Бакр Мухаммад ибн ал Хасан ибн Фурак. Ибн Фурак родился около 941 г., вероятно в Исфахане, учился в Басре и Багдаде. В 982–983 г.

в качестве учителя был приглашен в Нишапур. Умер от яда в 1015 г., возвращаясь в Газну, куда его вызвал султан Махмуд.

В споре об атрибутах ибн Фурак занимал антиантропоморфистскую позицию, полагая, что антропоморфные термины могут быть применимы к Богу только аллегорически, а сам Бог должен пониматься как трансцендентный.

Абу Мансур ал-Багдади. Прибыл в Нишапур вместе с отцом ок. 975 г. Обучался в Нишапуре, достиг мастерства в семнадцати различных дисциплинах, а его книга по арифметике имела значительный успех и большую популярность. В поздние годы был выдающимся учителем в Нишапуре. В 1037 г., незадолго до смерти, из-за вторжения тюрков вынужден был покинуть Нишапур.

Его книга «Различия между сектами» (*ал-Фарк байн ал-Фирак*) является важным доксографическим источником, в которой не только описываются разного рода позиции различных групп и сект, но и ведется активная полемика с ними. Книгу завершает изложение пятнадцати базовых принципов ислама в их ашаритском понимании. Другая книга, «Принципы религии» (*Усул ад-дин*), состоит из пятнадцати глав, где каждая глава посвящена одному из базовых принципов ислама. Но в целом книга больше носит характер изложения принципов веры, чем принципов теологии, аргументов в ней мало, и ее положения представляются скорее догматическими, чем рациональными.

Абу-л-Маали ал-Джувайни. Родился в Нишапуре в 1028 г. Занимался юриспруденцией. После 1048 г. вынужден был покинуть Нишапур: согласно некоторым источникам султан подписал ему смертный приговор, и Джувайни бежал в Хиджаз. Некоторое время он провел в Багдаде, затем около четырех лет преподавал в Мекке и Медине, за что получил прозвище *Имам ал-Харамайн*, «имам двух святынь». После 1063 г., когда преследование ашаритов официально прекратилось и ашаризм получил государственную поддержку, визирь Низам ал-Мульк основал сеть медресе, одно из первых было основано им в Нишапуре, и ал-Джувайни был приглашен туда в качестве учителя и преподавал там до самой смерти в 1085 г.

Чаще всего упоминают четыре труда ал-Джувайни. Главный из них, «Путеводитель» (*Иршад*), посвящен основным теологическим доктринам. *ал-Люма'* является своего рода кратким изложением *Иршад*. Две другие — «Всеобъемлющая» (*Шамил*) и «Низамианское вероучение» (*ал-'Акида ан-Низамиййа*).

Главные положения, изложенные в *Иршад*, сходны с позицией ал-Бакиллани, но аргументы здесь более тщательны и учитывают многие современные дискуссии с оппонентами, кроме того, ал-Джувайни демонстрирует и хорошую осведомленность относительно идей, высказанных ал-Фараби и Ибн Сины. Например, если Бакиллани, следуя в своих положениях ал-Ашари, опровергает теорию *ахвал* (модусов) Абу-Хашима, то ал-Джувайни, напротив, стремится использовать это понятие и идентифицирует «модусы»

с «атрибутами», стараясь вписать полученный концепт в ашаритский контекст. Помимо этого он устраняет различие между атрибутами сущности и атрибутами действия и вводит различие между атрибутами самости (*нафсиййя*, букв. *нафс* «душа; сам») и существования (*манавиййя*). Атрибуты самости — это те, что имеют отношение к *нафс*, сущности как «самому» в душе и неотделимы от нее. Атрибуты существования — это те, которые имеют отношение к «причине» (*илла*), содержащейся в Боге. Например, атрибут «знающий» восходит к «знанию», к *мана*, к «квазидействительной сущности», которая содержится в Боге. Точно так же, когда он говорит о модусах, он различает те, которые «причинены», и те, которые «не причинены» в том самом характерном смысле. Таким образом, хотя Джувайни и использует понятие «модус», он фактически уходит от мутазилитского *тавил* и отрицания божественных атрибутов, оставаясь в рамках ашаритской традиции.

Джувайни отходит от ашаритской традиции в том, что признает концепцию *тавил* («метафорической интерпретации») некоторых антропоморфных понятий, используемых по отношению к Богу. Напомним, что Ашари придерживался той точки зрения, согласно которой ни буквальная, ни метафорическая интерпретация не возможны, а единственным приемлемым решением этой проблемы может быть только принцип *би-ла-кайф* («не спрашивай, как»).

§ 3. Ал-Газали

Кульминацией развития ашаритской школы Нишапура стало учение ал-Газали, ученика Джувайни.

Абу Хамид ал-Газали является крупнейшей фигурой в истории исламской интеллектуальной культуры, поскольку именно ему удалось разработать последовательную синтетическую богословскую доктрину, своего рода цельную мусульманскую философию, которая удовлетворяла основным задачам ортодоксальной теологии ислама его времени: он смог учесть, с одной стороны, популярные доктрины ашаризма и суфизма, и с другой — опровергнуть несовместимые с ортодоксальным исламом концепции приверженцев *фальсафы*, вдохнув тем самым в исламскую теологию новую жизнь.

Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тайус Ахмад ал-Туси ал-Шафии, более известный своим прозвищем ал-Газали, родился в г. Тусе в 1058 г. Прозвище *ал-Газали*, означающее «пряильщик», которое он принял впоследствии, принадлежало его отцу. Отец, бедный дервиш, принадлежащий, вероятно, к суфиям, умер рано, оставив Абу Хамида и его брата на попечение своему другу-суфию. Неизвестно, был ли отец Абу Хамида действительно пряильщиком шерсти или это только характерное для ранних суфиев прозвище¹, которое указывает если не на аскетизм его владельца, характер-

¹ Ср. например: ас-Сакати — «уличный разносчик»; ал-Халладж — «чесальщик хлопка» и т. д.

ный для ранних суфиев, то во всяком случае подчеркивает его бедность — один из идеалов суфизма, согласно которому человеком, ничем не владеющим, полностью владеет Бог, и такой человек сопричастен вечному божественному богатству. Вероятно, правы и те, кто часто трактуют это прозвище как символическое имя, отражающее духовный смысл работы Газали: прядение шерсти, которая тоже часто символически связывается с суфиями (от *суф* — «шерсть»), означает в данном случае отбор и обработку знания особым образом.

Начав обучение в Тусе, ал-Газали продолжил его в Нишапуре, где из всех учителей наибольшее влияние на него оказал ал-Джувайни. После смерти Джувайни ал-Газали получил личную поддержку Низам ал-Мулька, приехал в Багдад, где его ученость быстро признали, и визирь назначил его преподавателем медресе Низамийа.

Вскоре после смерти Низам ал-Мулька от руки исмаилита-ассассина (в 1092 г.) ал-Газали, до тех пор успешно преподававший в медресе и имевший большое политическое и теологическое влияние, в 1095 г. неожиданно для всех оставил свой пост, покинул Багдад и встал на суфийский путь духовного искания. В это время он много путешествовал, посетил Сирию, Иерусалим, Египет. По легенде в 1097 г. на могиле пророка Ибрагима ал-Газали поклялся «никогда не брать денег от правителей и не угождать им». Его обратный путь в Тус лежал через Багдад, но, исполняя свой обет, Газали не посетил правителей города. Остаток своих дней Газали прожил затворником в родном Тусе, избегая столичной жизни и снова вернувшись к преподавательской деятельности. Умер в 1111 г.

Авторитет ал-Газали среди мусульманских ученых был настолько высок, что его признали одним из «обновителей» (*ал-муджаддид*) ислама, появляющихся, согласно хадисам, каждые сто лет, «доводом ислама» (*Худжжат ал-ислам*) и «оживителем веры» (*Мухий ад-дин*).

Газали оставил обширное литературное наследие; несколько десятков его книг охватывают самые разные области знания, в том числе по философии, догматическому богословию и суфизму.

Главный труд Газали — «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа улум ад-дин*)¹, книга, которая соединила в себе догматы суннитско-традиционалистского ислама и ценности умеренного суфизма. В этом труде Газали воплотил результаты своих духовных исканий, осуществив синтез духа и разума, науки и веры.

Результатом изучения Газали различных учений философов стали его труды «Намерения философов» (*Макасид ал-фаласифа*), где изложены основные позиции философии Ибн Сины и ал-Фараби, и «Опровержение философов» (*Тахафут ал-фаласифа*), в котором Газали полемизирует с предста-

¹ Русский перевод: *Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. Избранные главы* / Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М.: Наука, 1980. 376 с.

вителями *фальсафы*, восточного перипатетизма. Эти книги принципиально связаны между собой, поскольку, по словам ал-Газали, прежде чем приступить к критике философов, следует подробно изложить предмет критики — собственно философские позиции своих оппонентов. Ответом на последний труд стал известный трактат Ибн Рушда «Опровержение опровержения» (*Тахафут ал-тахафут*)¹. «Намерения философов» были переведены на латинский язык в 1145 г. испанским переводчиком и схоластом Домиником Гундисальвом (Гундиссалинусом), и этот труд настолько добросовестно разбирал позиции перипатетиков, что фактически считался на Западе подлинно перипатетическим произведением, поскольку другие работы Газали средневековым европейским философам не были известны; по иронии судьбы Газали прослыл сторонником тех самых положений, против которых он резко и основательно выступал. Практически все теологи XIII в. считали *Альгазеля* учеником Авиценны. Альберт Великий, Фома Аквинский и Роджер Бэкон постоянно упоминали имя Альгазеля как арабского аристотелика наряду с Авиценной и Аверроэсом, хотя, наверное, никогда у перипатетиков не было большего противника, чем Газали, но его взгляды как оппонента на это учение были изложены в «Опровержении».

В 1106 г. Фахр ал-Мульк (сын Низам ал-Мулька) уговорил Газали на некоторое время вернуться к преподаванию, и ал-Газали ненадолго возобновляет чтение лекций в медресе ал-Низамийя в Нишапуре. Видимо, примерно в это время, в последние годы своей жизни, стремясь передать ученикам свой уникальный духовный опыт, ал-Газали пишет трактат «Избавляющий от заблуждений» (*ал-Мункид мин ад-далал*)², в котором он подробно описывает свой духовный путь и излагает те выводы, к которым пришел. Этот автобиографический текст раскрывает причины ухода Газали на суфийский путь: высказав сомнения в знаниях богословов и философов, ал-Газали пытается отыскать метод постижения истиной природы вещей, рассматривая четыре категории «искателей истины», среди которых суфии, их методы и способы показали Газали наиболее действенными.

Одним из главных источников опасности, по мнению Газали, было движение исмаилитов, которые под руководством Хасана ибн Саббаха в горном замке Аламут стремительно набирали политический вес, фактически представляя собой теократическое и террористическое исмаилитское государство; исмаилиты представляли угрозу для мусульман-традиционалистов, а впоследствии и для крестоносцев. Низам ал-Мульк, как известно, был убит одним из ассасинов Хасана ибн Саббаха.

¹ Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. СПб.; Киев: Алетея, УЦИММ-ПРЕСС, 1999.

² Ал-Газали. Книга, избавляющая от заблуждений / Пер. А. Сагадеева // Ал-Газали, Абу Хамид. «Весы деяний» и другие сочинения. М.: Издат. дом «Ансар», 2004.

Исмаилитов за их доктрины называли *батинитами* — «ищущими сокровенный смысл (Корана)» (в противовес *захиритам*). Газали написал несколько трактатов против них. В «Книге, избавляющей от заблуждений» Газали еще раз вернулся к рассмотрению позиций батинитов, в одной из четырех категорий «искателей истины» охарактеризовав их как заявляющих, что «они поборники учения, особенностью которого является то, что они перенимают знания у непогрешимого имама»¹. Именно эта доктрина о непогрешимости духовного руководителя мусульман — имама, по мнению Газали, представляет собой наибольшую опасность исмаилитской системы для суннитской общины.

Недовольство Газали вызывали также теологи и богословы, поскольку интерпретировали божественный закон. Их сугубо мирской образ жизни, обширные связи с правителями и зачастую исключительно рациональный подход к вере настраивал против них тех, для кого религия оставалось живым духом и целью.

Изначально Газали пришел к мистицизму путем интеллектуальных исканий. Он говорил: «Затем я обратил свой взор на собственное положение — и оказалось, что я весь утопаю в мирских связях, опутавших меня со всех сторон. Обратив же взор на деятельность свою, причем на самое лучшее, что в ней было, — на чтение лекций и преподавание, — я обнаружил, что меня занимают науки, не имеющие ни значения, ни пользы для того, кто готовит себя к путешествию в потусторонний мир. Поразмыслив далее о целях, которых я хотел достичь в своей преподавательской деятельности, я обнаружил, что помыслы мои были направлены в отношении этих целей не исключительно только на Всевышнего Аллаха, но что побудительным мотивом и двигателем для меня служили поиски почестей и широкой известности»².

Пережитый Газали опыт побудил его на создание трактата «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа улум ад-дин*). Число глав этого произведения — сорок — глубоко символично и соответствует числу дней терпения и испытания, которые мистик обязан провести в уединении, прежде чем ступить на путь познания. Число «сорок» также употреблялось как синоним понятия «множество», и вообще вызывало в представлении мусульманина почти бесконечный ряд ассоциаций.

Основной смысл и задача «Воскрешения наук» — подготовка человека к смерти. Смерть страшна, поскольку по решению сурового судьи в день Страшного суда может стать налом вечно длящегося наказания; но в то же время смерть и желанна, поскольку переносит любящего в присутствие извечного Возлюбленного (именно так понимали суфии Бога) и тем разрешает томление его души, которая наконец обретает вечный мир. Газали учит прожить отпущенный земной срок в соответствии со священным законом, но не

¹ Ал-Газали. Книга, избавляющая от заблуждений... С. 164.

² Там же. С. 189.

придерживаясь исключительно его буквы, а придавая всей своей жизни сакральный смысл — быть готовым к встрече с Богом в любой момент.

Именно синтез мистицизма и ортодоксального богословия сделал Газали самым влиятельным теологом средневекового ислама. Поскольку Газали осознавал опасность эзотерических и гностических течений в исламе и в то же время понимал бессмысленность деятельности богословов и юристов — «Избавляющий от заблуждений» в одинаковой мере показывает несостоятельность и исмаилитского, и философского, и богословского учений, то он предложил срединный путь — «жить истинами веры и поверять эти истины суфийским опытом».

Оценка предшествующей философии. Ал-Газали разделил все философские направления своего времени на три большие группы: материалистов (*дахриййун*), натуралистов, или деистов (*табиййун*), и теистов (*илахиййун*). Материалисты-дахриты выстраивали свои концепции по эллинским образцам, заложенным Эмпедоклом, Анаксагором и Демокритом. Они полностью отказались от идеи Бога и полагали, что универсум существует вечно, сам, без творца, признавали вечность времени и материи и объективные законы универсума, благодаря которым универсум развивается и которые могут быть познаны. Натуралисты признавали творение, усматривая цель и мудрость в порядке вещей, и выводили тем самым существование Творца, или Бога, но они отрицали духовное и бессмертное существование человеческой души. Они полагали человеческую душу одним из проявлений тела и соответственно отрицали веру в ад, рай, воскресение и Страшный суд, считая их старыми сказками, утратившими актуальность. Наконец теисты, согласно ал-Газали, занимали скорее дискуссионную позицию по отношению к первым двум направлениям, стараясь нивелировать те затруднения, к которым те пришли. Сократ, Платон и Аристотель причисляются Газали к теистам, но наиболее очищенной от затруднений и заблуждений видится ему концепция Аристотеля.

Среди последователей Аристотеля у арабов заслуживают внимания преемники его философии — Ибн Сина и ал-Фараби. Исходя из этого, Газали решает оценить адекватность современной ему перипатетической философии, подробно рассматривая и анализируя философские положения Ибн Сины и останавливаясь в основном на вопросах математики, логики и физики и практически не касаясь вопросов политики или этики. Газали показывает, что положения перипатетиков могут быть сведены к логике или математике, но при этом совершенно не учитывают тех принципов религии, которые изложены в Коране.

Ал-Газали не отрицает значимости математики, физики, логики. До определенной границы они нейтральны по отношению к религии, не имеют к ней непосредственного отношения. Но зачастую те, кто занимается математикой и логикой, настолько увлекаются ее доказательностью, что начинают применять математические доказательства в любой сфере, в том числе и в религии.

Что касается метафизики (в данном случае философия и метафизика у ал-Газали отождествляются), то с ее помощью обосновать или раскрыть религиозные положения также невозможно. Сама метафизика заслуживает критики, поскольку большинство заблуждений философов именно в ней. Кроме того, если математические положения доказательны, то метафизические только предположительны, что тоже не делает метафизику способной серьезно обосновать те или иные принципы, причем не только религиозные, но и свои собственные — философские.

Таким образом, религиозные принципы не могут быть объяснены ни с позиций метафизики, ни с позиций философии как таковой, они обретают смысл только исходя из своих собственных оснований. Попытка совместить дух греческой философии и дух исламской религии, отождествить догмы ислама с образцами аристотелевской или платоновской систем фактически ведет к отказу от положений религии и к еретическим позициям. Иными словами, факты религии не могут быть ни доказаны, ни не доказаны, и тем более к фактам религии нельзя подходить с чувственноданных, сенсуалистских позиций, поскольку все, что касается религиозных принципов, принципиально трансцендентно.

Фактически ал-Газали высказывает сомнение в отношении трех философских положений: вечность мира, отрицание божественного знания о партикуляриях и отрицание телесного воскресения.

Главная проблема, на которой подробно останавливается ал-Газали, — это проблема вечности мира. Газали как последовательному теологу было трудно признать позицию, свойственную материалистам, согласно которой мир есть саморазвивающаяся по собственным законам система. Также не близка ему была точка зрения философов, таких как ал-Фараби или Ибн Сина, которые, будучи мусульманами, не отрицали существование Бога как вечного творца универсума, но, являясь подлинными последователями Аристотеля, полагали, что деятельность Бога состоит только в привнесении вовне, в актуальное состояние того, что присуще в возможности первоматерии, которая тем самым представляется чем-то совечным Богу. Таким образом, Бог оказывается ответственным не за сотворение вещей из небытия и привнесение их тем самым в бытие, а только за перевод потенциального бытия посредством формы в актуальное бытие. Иными словами, Бог творит универсум не «из ничего» (*ex nihilo*), а творит из бесконечного набора заранее данных возможностей в бесконечном времени.

Ал-Газали в свою очередь выстраивает собственные положения, интерпретируя слова Корана о творении. Бог творит мир из абсолютного ничто в конкретный момент в прошлом, который представляет собой по отношению к настоящему некий конечный интервал. Бог творит не только сами вещи, но Он также творит и материю, и формы, и время, а потому время и материя не могут быть бесконечными или совечными Богу. Могущество Бога и его

способность непрерывного творения полностью исключают самостоятельность и независимость от него материального начала.

Ал-Газали указывает философам, что многие их аргументы логически несостоятельны, многие из тех положений, которые должны быть взаимосвязаны, фактически не соотносятся между собой, а те положения, которые они принимают за базовые или исходные, на деле сами требуют оснований. Например, философами признаются такие положения, которые не могут быть сами логически обоснованы и, как правило, принимают самоочевидность посредством интуиции. Таковыми, например, следует признать утверждения, что каждое событие имеет свою причину или что причина производит следствие с необходимостью. По мнению Газали, эти положения скорее являются следствиями догматизации мусульманскими перипатетиками философии Аристотеля и что заблуждением является их некритичное признание.

Хотя в природе и в человеческой жизни существует огромное количество событий, для которых можно установить причину или определить их как следствия некоторой причины, при более внимательном рассмотрении нельзя доказать наличие связи между ними. Например, утоление жажды водой не свидетельствует о том, что жажда проходит именно в результате употребления воды, поскольку существуют ситуации, в которых жажда может пройти и независимо от питья. Такова же связь между голодом и пищей. Огонь также не может быть причиной пожара, поскольку огонь сам по себе является мертвым телом, и только Бог вызывает то бедствие, которое приписывается огню. Между указанными парами явлений отсутствует причинно-следственная связь, и это отсутствие свидетельствует о всемогуществе Бога, который творит все события и явления в мире природы и человека в том или ином порядке, представляющемся людям связью самих этих явлений.

Что касается философии, то Газали готов принять только одно из положений аристотелизма — учение о первых принципах логики или правила силлогизмов. Отбросить же любую религиозную доктрину только на том основании, что ее ошибочность доказана логически, Газали тоже не готов. Фактически он приходит к двойственному выводу. Ничто не является «возможным» в философии, пока не доказана его логическая необходимость, но ничто не является и «невозможным» для религии, иначе это будет самопротиворечивым утверждением. Таким образом, согласно Газали, философия и религия являются, по сути, двумя разными сторонами, разными позициями. Философы не готовы признать тех фактов религии, которые предоставляет сама религия. Для религии опровержение ее фактов на основании логики и доказательств, основанных на эмпирической базе, не будет являться обоснованным опровержением. Здесь любопытно отметить, что сам Газали, оставаясь на пути ашаритской теологии, тем не менее, использует для обоснования своей позиции сугубо философские методы.

Об универсалиях и партикуляриях. Газали не принимает той идеи универсалии, которую философы считают существующей в разуме. По мнению

Газали, в разуме есть только то, что есть в чувствах. Но воспринимаемое чувствами существует в виде совокупности, которую сами чувства разделить на единичности не в состоянии, в то время как разум способен это сделать. При расчленении такой совокупности каждая отдельная ее часть настолько же единична, насколько и вся совокупность. Кроме того, чувственное восприятие формы любой единичной вещи тождественно любой иной форме единичной вещи того же класса вещей. Иными словами, если кто-то, увидев одного человека, видит вслед за ним другого, то у него не возникает новой формы, как это бывает, когда он после человека видит коня, — в этом случае он воспринимает две различные формы. Аналогичным образом форма воспринятой воды представляет любую другую воду, ибо форма воды запечатлевается в воображении как образ всех вод. Исходя из такого сорта доводов Газали утверждает, что любая форма мыслится как универсалия, но при этом ее источник — чувства, а не разум.

Теория присвоения Газали. Рассуждение о свободе воли Газали начинает с изложения той точки зрения, с которой согласны все сторонники предопределения: Бог, который создал человека и его могущество, создал также все его действия, и все эти его действия остаются зависимыми от могущества Бога. В поддержку этой точки зрения Газали выдвигает два аргумента. Во-первых, поскольку могущество Бога совершенно и неограниченно, не может не быть так, чтобы действия человека были созданы Богом. Во-вторых, так как действия человека зависимы от движений его тела, а все движения тела человека зависимы от их сущности, которая настолько же зависима от могущества Бога, то и нет никакой причины для того, чтобы отличать в этом отношении некоторые движения, названные действиями, от других движений. Подчеркнем слово «движение», поскольку оно является ключевым для Газали в выстраивании его точки зрения на присвоение. Кажущийся странным на первый взгляд, этот второй аргумент направлен на тех сторонников свободы воли, которые делали различие между определенными действиями, над которыми Бог имеет могущество, и действиями, над которыми Бог не имеет никакого могущества. Например, некоторые полагали, что Бог имеет могущество над движением и покоем человека, но не имеет могущества над его верой и неверием, или различали благородные действия, как созданные Богом, и низкие поступки, как созданные человеком.

Поскольку Бог является единственным, кто творит движения человека, то это исключает их из объектов человеческого могущества посредством присвоения (*иктисаб*).

Бог сотворил в едином акте могущество (*кудра*) и объект могущества (*макдур*), а также в едином акте сотворил выбор (*ихтийар*) и объект выбора (*мухтар*). Здесь под «могуществом» Газали подразумевает могущество движения, используемое в общем смысле как могущество действовать, а под «выбором» — выбор между движением и неподвижностью. Так, под «объектом могущества» и «объектом выбора» он подразумевает движение, выпол-

ненное посредством могущества осуществлять движение как результат выбора между тем, чтобы осуществлять движение и не осуществлять его; выражаясь проще, подразумевается добровольное движение в смысле любого добровольного действия.

Итак, чтобы человек мог осуществить добровольное движение, например, поднять руки, должны наличествовать три условия:

- 1) могущество движения;
- 2) выбор между движением и неподвижностью;
- 3) движение, выполненное посредством могущества в результате выбора.

Каждое из этих трех условий, как полагает Газали, создано в человеке Богом. Что касается сотворенного могущества движения, так же как сотворенного движения как атрибута (*сифа*), созданного в человеке Богом, тут он проводит различия между могуществом и движением следующим образом: могущество — это атрибут человека и творение Бога, но оно не есть присвоение (*касб*) человека, в то же время движение — это одновременно и атрибут человека, и творение Бога, но в то же время и присвоение человека, поскольку оно возникает как объект могущества через другое могущество, а именно могущество выбора. Движение, таким образом, имеет отношение к другому атрибуту, который должен называться могуществом, и именно поэтому такое движение называется присвоением. Иначе говоря, присвоение — это любое движение человека, которому предшествуют могущество движения и могущество выбора, т. е. воли, направленной на это могущество движения, включая допущение, что движение само по себе, могущество движения и воля использовать это могущество движения суть все сотворены Богом.

Присвоение — безотносительно предположения, что оно создано Богом — не может быть ни исключительно вынужденным действием, ни исключительно свободным действием. Оно не может быть исключительно вынужденным действием, поскольку человек с необходимостью осознает различие между движением, которое является объектом его могущества (как, например, подъем руки), и неконтролируемым движением (дрожь руки). Последний вид движения является одним из примеров чистого принуждения; первый же вид движения не может принадлежать к чистому принуждению. Следует заметить, что тот же самый аргумент использовался Джувайни и Ашари для опровержения теории принуждения.

Движение, продолжает Газали, не может быть исключительно свободным действием человека, поскольку человеческое знание не охватывает различных составляющих присвоенных движений и их количества; иначе говоря, чтобы человеку быть единственным автором собственного движения, ему нужно обладать предзнанием и контролировать все мыслимые обстоятельства, которые позволяют этому движению осуществиться, но никакой человек не имеет такого предзнания и контроля.

Газали заключает: поскольку обе эти крайности ненадежны, остается только принять среднее направление относительно рассматриваемых

положений, а именно что движение определено могуществом Бога посредством творения и могуществом человека посредством другого вида отношения, которое и называется присвоением (*иктисаб*). Таким образом, присвоение — это описание любого действия, следующего в результате выбора человека согласно предположению, что могущество человека выбирать действие, могущество человека действовать и само действие, следующее в результате осуществления этих двух могуществ, суть все созданы Богом. Таким образом, присвоение, посредством которого действия человека преподносятся как объекты его могущества, в действительности сотворены в человеке Богом. В этих рассуждениях Газали поясняет положения, выдвинутые Ашари.

Уточняя свое собственное понимание свободы воли, Газали дает ответ на вопрос: «Имеет ли человек возможность выбора (*ихтийар*) действия и воздержания от действия?». Газали отвечает положительно и подчеркивает, что это не противоречит утверждению о том, что все является обязанным своим существованием творению Бога, поскольку сам выбор также обязан своим существованием творению Бога, и выбор, который человек делает, навязан ему.

Газали поясняет это утверждение на примере процесса поглощения пищи. Описание им этого процесса демонстрирует множество условий, независимых от человека и сотворенных Богом: руки, благодаря которым человек может брать пищу; сама пища; чувство голода; знание, что желание пищи успокаивает голод; чувство пригодности еды в пищу; знание, что рассматриваемая пища является пригодной для поедания; решение воли принять пищу; движение руки в направлении пищи. «Решение воли» и называется выбором (*ихтийар*), и оно сотворено Богом, равно и все другие шаги в процессе поедания пищи.

Обычная последовательность событий, наблюдаемых в мире (напомним точку зрения Газали) не предполагает причинного отношения между ними, а обязана скорее «обычаю» со стороны Бога творить вещи непрерывно в том же самом порядке последовательности; это именно обычные, привычные действия Бога, и в них не происходит никаких изменений.

Свою концепцию непрерывного творения как божественного обычая Газали переносит на проблему свободы воли. Одна из сотворенных вещей есть условие для другой вещи, так как одна вещь предшествует, а другая должна ей следовать. Подобно этому воля сотворена только после знания, знание сотворено только после жизни и жизнь сотворена только после тела. Соответственно творение тела есть условие для возникновения жизни, но не жизнь произведена телом; творение жизни — условие для творения знания, но знание не произведено жизнью. Любая субстанция не предрасположена к восприятию знания, кроме тех случаев, когда она имеет жизнь. Творение знания есть условие для решений воли, но знание не производит волю, а скорее только живое и знающее тело может воспринимать волю. Этот способ последовательности непрерывно творимых вещей осуществляется согласно

фиксированному и неизменному порядку, который установлен милостью Бога и его вечным могуществом. Человеческие действия суть объекты той же самой процедуры божественного предопределения и божественного пред-установления, которые управляют всеми естественными событиями в мире.

Например, человеческое действие письма сотворено Богом посредством сотворения в человеке, который имеет желание писать, четырех условий:

1) сотворение Богом в душе человека знания о том, к чему он имеет желание, это знание называется также пониманием и осознанием;

2) сотворение Богом в душе человека воли, т. е. сильной и решительной склонности, названной намерением;

3) сотворение Богом в руке человека соответствующего атрибута, названного могуществом (*кудра*), т. е. могущества писать;

4) сотворение Богом в руке человека движения, т. е. действия письма.

Эти четыре условия не имеют между собой причинно-следственной связи, а скорее существуют в человеке как во «вместилище», и каждое из этих четырех условий следует за предшествующим ему, как нечто обусловленное следует за тем, что предшествует ему как условие.

Здесь снова встает вопрос, каким же образом эти четыре условия возникают в теле человека: по принуждению (*джабр*); по собственному человеческому творению (*ихтира*); либо в силу присвоения (*касб*). Газали отвечает несколько неожиданно: каждый этот взгляд верен только в некотором отношении.

Таким образом, теория присвоения, которая в случае рассмотрения Газали позиции Ашари использовалась в качестве разрешения конфликта между абсолютным принуждением и абсолютной свободой, теперь при изложении его собственной позиции включена в число тех теорий, которые он приписывает «тем, кто тратит себя попусту в легкой жизни видимого мира» и может пониматься только как верная в некотором отношении.

Далее, отвечая на вопрос о том, как может человек пониматься одновременно как действующий по принуждению и на основании его свободного выбора, Газали делит человеческие действия на три типа:

1) действие выбора, иллюстрируемое актом письма, или любое суть преднамеренное движение;

2) «волевое действие», но термин «волевой» Газали использует в смысле «инстинктивный». К таким действиям можно отнести дыхание или закрывание век, когда на глаза направлена, например, игла. В описании типов действий у Ашари и Джувайни этот тип описан как «необходимый» и иллюстрирован движениями дрожи;

3) естественное действие, иллюстрируемое рассечением воды, когда кто-либо погружается в нее. Термин «естественный» следует понимать в смысле «общепринятый», и он соответствует тому, что Ашари и Джувайни называют произведенными следствиями, т. е. действие, произведенное человеком в чем-то вне его собственного тела.

Хотя Бог является творцом всех этих трех перечисленных типов действий, человек принимает участие в первом типе, будучи присваивателем. Газали пытается показать, что, хотя все три типа человеческих действий являются в действительности одним и тем же типом относительно необходимости и принуждения, поскольку все они сотворены Богом, первое из этих трех типов действий обязано своим существованием как принуждению, так и выбору, и тем самым человек также имеет к этому отношение.

Газали показывает, как роль человека в действии «выбора» отличается от его роли в действии «воли». Напомним, человеческий акт письма создан Богом посредством сотворения в человеке четырех условий, а именно знания, воли, могущества и движения. Действие выбора и действие воли возникают вместе с знанием, что действия должны быть полезными, следуют за волей, которая приводит к этому действию. «Знание» и «воля», которые следуют за ним, отличаются. В случае действия воли, как, например моргание век, когда игла направлена в глаз, знание, что закрытие век будет благотворным действием, является мгновенным, без колебания и размышления, так что этот вид действия, согласно Газали, возникает благодаря воле, которая действует одновременно с мгновенным знанием. Как уже было сказано, термин «воля» используется Газали в смысле инстинктивного действия.

В случае действия выбора, скажем, написание письма кому-нибудь, человек не имеет мгновенного знания о том, делает он это во благо или во вред, благо или воля писать или не писать не следуют из действия мгновенно. Действие воли в таком случае возникает медленно, и только после размышления при помощи проницательной способности ума человек узнает, будет ли являться действие воли благим (полезным) или вредным. Поскольку воля пробуждается, чтобы сделать только то, что становится очевидным для ума как благо (именно такая воля называется по-арабски *ихтийар*), выбор (термин, восходящий к термину *хайр* — «благо»), то воля пробуждается, чтобы сделать только то, что стало очевидным для ума как благо. Таким образом, Газали заключает, что воля становится выбором или что выбор является способом выражения особого вида воли. Побуждение воли становится подвластным суждению ума и чувственному восприятию, могущество подвластно побуждению воли, а движение подвластно могуществу. Все это определено в человеке с необходимостью, без осознания, так что он — только вместилище, субстрат для определенных условий, которые, тем не менее, происходят из человека. Итак, существуют человеческие действия выбора, и человек есть вместилище состояний, которые ведут к действию, сотворенному в нем Богом.

Таким образом, концепция присвоения трансформируется у Газали в концепцию «вместилища», или субстрата, и именно так, по его мнению, можно представить человека как действующего одновременно по принуждению и согласно выбору. Человек принужден к действиям в том смысле, что все произведено в нем, но произведено чем-то иным по отношению к нему и не

им самим. Смысл, в котором человек является обладателем выбора, состоит в том, что он является вместилищем (*махалл*) воли, которая имеет место в нем по принуждению после вынесения умом суждения, что действие, которое должно последовать, будет благом, чистым и благотворным, и это суждение также имеет место по принуждению. Человек, таким образом, находится под принуждением наряду с выбором, благодаря которому он действует, т. е. поскольку действие огня в горении, например, является чистым принуждением, и действие Бога есть чистый выбор, действие человека находится в промежуточном положении между этими двумя позициями, поскольку это принуждение находится на одной ступени с выбором.

Эта концепция человека как вместилища состояний, которые ведут к действиям и по отношению к которым действователем будет Бог, добавляет Газали, делает также и человека творцом действий, хотя и не в том же самом смысле, в котором Бог является их творцом.

Таким образом, в своей концепции свободы воли Газали пересмотрел объяснение Джувайни элементов выбора в человеческих действиях, элиминировав отсюда вызывающую возражения теорию причинной связи. Так, в то время как для Джувайни человеческие действия происходят посредством серии причин и следствий, для которых могущество человека является непосредственной причиной этих действий, по мнению Газали, человеческим действиям предшествует ряд условий, из которых могущество человека является непосредственным условием его действий. И тогда как у Джувайни Бог является конечной причиной и понимается как косвенный творец каждой причины в этом ряду, в том числе и действий человека, для Газали Бог является непосредственным творцом каждого условия в этом ряду, в том числе и действий человека. Наконец, тогда как действия человека у Джувайни, несмотря на то, что они приходят в существование по необходимой причине его могущества, содержат элемент выбора, поскольку могущество человека является непосредственной причиной для его действий, и являются «независимыми» по отношению к существованию причины этого действия, для Газали человеческие действия, несмотря на то, что они существуют как непосредственно сотворенные Богом, содержат элемент выбора согласно той точке зрения, что могущество человека, хотя и создано Богом в человеке как непосредственное условие его действия, рассматривает его только как свое «вместилище».

Стремясь показать бессилие философской мысли, ал-Газали полностью вывел мусульманскую теологию из-под воздействия *фальсафы*. Признавая сверхъестественность божественного озарения, он «реабилитировал» в глазах мусульманского правоверия мистицизм суфиев, к которому до тех пор было несколько подозрительное отношение.

Ал-Газали включен в ашаритскую систему мысли, и можно сказать, что он своим учением завершил ашаритскую метафизику. Дав систематическое опровержение греческой философии в «Опровержении», он устранил опасе-

ния, связанные с рационализмом, которыми и характеризовался ортодоксальный ислам. Следуя Газали, ортодоксальные ученые одинаково стали использовать и догматы, и метафизику. Строго говоря, ал-Газали уже не был ашаритом в полной мере, хотя сделал ашаритское богословие настолько популярным, что оно фактически стало ядром мусульманского богословия вообще, долгое время оставалось и остается таковым и до настоящего времени.

ГЛАВА VII. КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ КАЛАМА

§ 1. Что такое «космологический аргумент» и особенности космологического аргумента калама

Под космологическим аргументом понимают тип аргументации, или даже семейство теистических аргументов (т.е. аргументов в пользу теизма или существования Бога, которые выводят существование Бога из некоторых установленных или предполагаемых фактов о Вселенной), которые исходят из фактов (или предполагаемых фактов), касающихся причинности, изменения, движения, случайности или конечности в отношении вселенной в целом или процессов в ней, и стремятся продемонстрировать существование достаточной причины или первопричины существования космоса, и на этом основании сделать вывод о существовании сверхъестественного существа (обычно называемого Богом).

Такие аргументы имеют долгую историю в философии и теологии. Космологический аргумент от небесного движения к «мировой душе» можно найти в «Законах» Платона (кн. 10); аргументы такого рода подробно развиваются Аристотелем в «Физике» (кн. 7–8) и в «Метафизике» (кн. 12), где он приводит доводы в пользу «неподвижного двигателя» на основании существования движения в космосе. Список защитников этого аргумента напоминает учебник по истории западной философии: Платон, Аристотель, ибн Сина, ал-Газали, Маймонид, Ансельм, Фома Аквинский, Дунс Скот, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Локк, и далее по каноническому списку философов.

Космологические аргументы можно удобно сгруппировать в три основных типа:

- 1) космологический аргумент калама в пользу Первой причины возникновения вселенной; он отрицает бесконечный темпоральный регресс;
- 2) томистский космологический аргумент в пользу устойчивой основы бытия мира; он отрицает бесконечный существенно упорядоченный регресс;
- 3) космологический аргумент Лейбница о достаточном основании, который обосновывает, почему существует нечто, а не ничто; он не предполагает и не использует бесконечный регресс¹.

Сама общая формулировка аргумента такова:

1. Вселенная возникла;
2. Вселенная имеет причину или достаточное основание для своего существования;

¹ Craig, W. L. The cosmological argument from Plato to Leibniz. London: Macmillan & Co., 1980. P. 282–283.

Такая типология уже стала стандартной в некоторой степени, поскольку используется в самых авторитетных источниках по философии и ее истории — Ратледжской философской энциклопедии и в Стэнфордской философской энциклопедии (см. статьи о космологическом аргументе в них: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/god-arguments-for-the-existence-of/v-1/sections/cosmological-arguments>; <https://plato.stanford.edu/entries/cosmological-argument/>).

3. Эта причина или достаточное основание является Богом или получает основание в трансцендентном личном существе (или Боге).

Влиятельная теистическая доктрина *creatio ex nihilo* (творение из ничего) утверждает, что Бог создал вселенную из ничего (или без использования каких-либо ранее существовавших материалов), и тем самым подтверждает пункты (1), (2) и (3), т.е. что вселенная и все ее содержание начало существовать *после* акта творения. Космологический аргумент в каламе уходит своими корнями в попытки раннехристианских богословов опровергнуть аристотелевское учение о вечности вселенной, чтобы удовлетворять библейскому учению *creatio ex nihilo*. В своих работах «Против Аристотеля» и «О вечности мира против Прокла» александрийский комментатор Аристотеля Иоанн Филопон заложил традицию аргументации в поддержку доктрины творения, основанной на невозможности бесконечного темпорального регресса событий. После завоевания мусульманами Северной Африки эта традиция была воспринята и впоследствии обогащена средневековыми мусульманскими и иудейскими богословами, после чего снова попала в область интересов христианской схоластики¹.

Под влиянием трудов Филопона мутакаллимы предложили ряд доказательств сотворенности мира, утверждая, что концепция вечного космоса, со-вечного Богу, не только абсурдна, но и еретична. Мутакаллимы дополнили аргументы Филопона в пользу сотворения мира своими собственными доказательствами божественного творца. Филопон настаивал на том, что вселенная имеет начало, но дальше этого в своих рассуждениях он не пошел, и не пытался вывести существование Бога из его творения. Мутакаллимы же выводят существование божественного творца из предположения, что мир возник.

Тем самым, типичный подход калама в доказательстве существования Бога включает следующие три шага: 1) показать, что вселенная возникла, 2) показать, что все, что возникает, имеет причину своего возникновения, и 3) показать, что причина вселенной божественна.

Поскольку форма космологического аргумента играет ведущую роль в средневековой исламской теологии, и учитывая ее существенный ее вклад в развитие средневековых мусульманских философов, для обозначения такой версии аргумента используется слово «калам». Кроме того, в современной философии также удобно использовать термин «аргумент калама», чтобы отличать этот аргумент от других типов космологических аргументов,

¹ Изложение аргумента в его историческом контексте см.: Craig, W. L. The cosmological argument from Plato to Leibniz. London: Macmillan & Co., 1980; Wolfson H. A. The philosophy of the kalam. Cambridge: Harvard University, 1976; Davidson H. A. Proofs for eternity, creation, and the existence of God in medieval Islamic and Jewish philosophy. New York: Oxford University Press, 1987; Wolfson, H. A. Patristic arguments against the eternity of the world. Harvard Theological Review, 1966, 59, pp. 354–367; Dales R. C. Medieval Discussions of the Eternity of the World. Brill's Studies in Intellectual History 18. Leiden, the Netherlands: E. J. Brill, 1990.

которых в статье о космологическом аргументе в Стенфордской философской энциклопедии насчитывается 4 помимо аргумента калама.

Мы знаем, что в рамках калама формулировались различные суждения в рамках теологических доктрин, обсуждались любые интеллектуальные позиции и предлагались аргументы в пользу таких позиций. Иными словами, религиозная вера в каламе обязательно сопровождалась предоставлением доказательств в ее пользу. Именно поэтому калам стал названием движения, которое очень близко соответствует термину «исламская схоластика», причем не только в силу методов и принципов, схожих со схоластическими, но и в силу того, что многие идеи латинской схоластики укоренены в каламе. В том числе и космологический аргумент. Еврейские богословы мусульманской Испании, которые взаимодействовали как с арабским Востоком, так и с латинским Западом, оказались средством, с помощью которого космологический аргумент калама вернулся в христианскую мысль. Этот аргумент был предметом продолжительных дебатов, — ал-Газали вел дебаты о нем с ибн Рушдом, Саадия бен Гаон — с Маймонидам, Бонавентура — с Фомой Аквинским. В конце концов, в эпоху позднего Нового времени эта дискуссия закрепились в тезисе и антитезе Первой антиномии Канта о времени. Иными словами, аргумент не терял своей влиятельности и философской значимости.

Поскольку есть разные способы, которыми можно попытаться защитить положения (1), (2) и (3) космологического аргумента, существуют и различные его версии в каламе. Следовательно, как и в случае с «космологическим аргументом» вообще, «космологический аргумент калама» также может использоваться либо во множественном числе для обозначения семейства теистических аргументов, которые следуют схеме аргументации в пользу (1), (2) и (3), или в единственном числе, чтобы конкретно указать на один из этих аргументов, используемых мутакаллимами.

В широком смысле космологический аргумент калама по сути является философским аргументом в пользу *creatio ex nihilo*. Существуют аргументы в пользу существования необходимой причины вселенной из существования случайных событий (этой версии придерживалась *фальсафа*), аргументы в пользу существования первой причины вселенной из темпоральной конечности мира (согласно тем ученым калама, которые конкурировали с более традиционной коранической теологией). Сторонниками аргумента о случайных событиях являются ал-Фараби, Ибн Сина и Ибн Рушд. Сторонники собственно космологического аргумента калама, фактически первыми предложившие его формулировку — ал-Кинди и ал-Газали.

В еврейской философии наиболее значимая фигура в отношении космологического аргумента — Моисей бен Маймон (Маймонид или Рамбам). Он предложил сложную форму аргумента Аристотеля о неподвижном или «первом» двигателе, основанную на аристотелевской концепции движения небес, назвав Первый двигатель небесной сферы Богом. Кроме того, он привел аргументы, основанные на существовании изменений и случайных событиях.

Маймонид, исламские философы и, разумеется, Аристотель оказали глубокое влияние на Фому Аквинского. Из его знаменитых «Пяти способов доказательства существования Бога» первые три являются космологическими аргументами: первый основан на наблюдении движения или изменения; второй — на причинно-следственной связи; третий — аргумент от случайных событий. И если Фома, остававшийся верным Аристотелю, вслед за Маймонидом, критиковал аргумент калама о темпоральной конечности Вселенной, то его великий современник Бонавентура, наоборот, принял эту версию в своих «Комментариях к *Сентенциям*».

Что же такое космологический аргумент калама? В своей работе *Китаб ал-Иктисад фи ал-Итикад* (букв. *Экономика убеждений*, «Умеренность в вере» или «Срединный путь теологии») ал-Газали сформулировал следующий простой силлогизм в поддержку существования Творца: «Каждое бытие, которое имеет начало, имеет причину для своего начала; далее, мир — это бытие, которое имеет начало; следовательно, у него есть причина для своего начала». В защиту второй посылки Газали предлагал различные философские аргументы, чтобы показать невозможность бесконечного регресса темпоральных феноменов и, следовательно, бесконечного прошлого. В «Опровержении философов» предел, на котором заканчивается конечное прошлое, Газали называет «Вечность», но видно, что он принимает ее за состояние безвременья. Если первая посылка истинна, то следовательно, конечное прошлое должно «остановиться на вечном бытии, из которого должно было произойти первое темпоральное бытие».

Аргумент в изложении Газали можно сформулировать следующим образом:

1. Все, что начинает существовать, имеет причину.
2. Вселенная начала существовать.
3. Следовательно, у Вселенной есть причина.

Космологические аргументы, как и все аргументы в пользу существования Бога, были существенно пересмотрены в Новое время и в современной философии. Среди защитников аргумента можно выделить Джона Локка, который дал краткое изложение и обоснование аргумента калама в своем «Эссе о человеческом понимании» (1689 г.), и Сэмюэла Кларка, который в своем «Рассуждении о бытии и атрибутах Бога» выступил сторонником версии аргумента от случайных событий. Со стороны оппонентов этого аргумента можно назвать Дэвида Юма и Иммануила Канта, которые предприняли настолько яростные атаки на космологические аргументы в целом, что некоторые историки философии думают, что космологический аргумент не оправился от них до сих пор.

Среди современных защитников аргумента о случайных событиях Ричард Тейлор, Роберт Кунс, Ричард Гейл и Александр Прусс, и Ричард Суинберн. Наиболее известным защитником аргумента калама является Уильям Лейн

Крейг¹. Среди других современных оппонентов одной или нескольких разновидностей космологических аргументов следует назвать Бертрана Рассела (особенно он выступал против версии случайных событий).

Действительно ли космологический аргумент калама заслуживает такого серьезного внимания и развития со стороны ученого сообщества? Имеет ли этот аргумент какую-либо ценность для теистов? Разумно ли философам религии, как теистам, так и не теистам, уделять серьезное внимание такого рода аргументам?

Некоторые исследователи так не считают, и предлагают различные аргументы против теистических аргументов. Таков, например, аргумент от законов логического и математического доказательства, который можно сформулировать следующим образом. Ничто из того, что можно доказать с помощью математических или логических законов доказательства, само не является создателем законов доказательства, благодаря которым они были созданы. Так что, не осознавая этого, мыслители, которые пытались доказать существование Бога, сами того не желая, непреднамеренно понижали его статус до того, что на самом деле является творческим уровнем существования. На этом основании все, что можно доказать, не будет Богом.

Итак, поскольку бытие Бога является творческим источником всего, включая принципы доказательства, то оно не подчиняется этим законам. Поэтому все попытки доказать существование Бога, понижают его в статусе до существа, подчиненного законам творения, вместо того чтобы видеть в нем божественный источник всех законов. Точно также и аргументы в пользу существования Бога сводят Бога к сотворенному существу, поскольку эти аргументы предполагают, что Бог зависит от законов логики, подчиняясь доказательству, и Бог существует только в том случае, если Его существование логично. Однако поскольку Бог превосходит реальность, то созданные им законы логики не могут использоваться для доказательства существования Бога. Следовательно, теистические аргументы в конечном итоге «доказывают» не-трансцендентное существо, которое определенно не является Богом.

Другая группа аргументов состоит в том, что мы не можем использовать созданные Богом законы, чтобы доказать существование Бога, поскольку Бог не подчиняется этим законам. Поскольку Бог является создателем всех законов творения, нет никаких оснований считать, что мы сможем использовать какой-либо из них для описания несотворенного существа, занимаясь рационалистической метафизикой или теологией. Согласно этому аргументу, мы не можем использовать законы логики для доказательства какой-либо части природы Бога, поскольку вся природа Бога, например, его благость, не подчиняется созданным законам. В форме *modus ponens* этот аргумент может быть записан так:

¹ Craig W. L. *The kalam cosmological argument*. London: Macmillan, 1979 и другие его работы.

1. Если Бог создал законы логики, то природа Бога не может быть продемонстрирована с помощью этих законов;
2. Бог создал законы логики;
3. Следовательно, природу Бога нельзя продемонстрировать с помощью законов логики.

Можно возразить, что этот аргумент явным образом опровергает сам себя, поскольку он пытается использовать законы логики, чтобы продемонстрировать, что природа Бога не может быть продемонстрирована с помощью законов логики. Поскольку приводимый аргумент является логическим аргументом, то он должен быть отброшен аналогично распространенному утверждению «Мы ничего не можем знать о трансцендентном Боге», поскольку оно само по себе является утверждением о знании о трансцендентном Боге.

Несмотря на это можно привести четыре причины, на основании которых данный аргумент все равно остается важным и ценным аргументом, заслуживающим внимания:

- 1) аргумент способствует межконфессиональному диалогу,
 - 2) он способствует междисциплинарному диалогу,
 - 3) проливает свет на божественные атрибуты,
 - 4) он обращается к одному из самых важных жизненных атрибутов.
- Развернем подробнее эти причины.

1) Космологический аргумент калама способствует межконфессиональному диалогу. Авраамические религии нередко проявляют враждебность по отношению друг к другу. Однако, если бы евреи, христиане и мусульмане разделяли одни и те же теистические аргументы, это способствовало бы межконфессиональному диалогу и налаживанию понимания между конфессиями. Космологический аргумент калама является таким распространенным универсальным теистическим аргументом, потому что «первопричина» этого аргумента может быть связана с иудаизмом, христианством или исламом. Точно так же доктрина *creatio ex nihilo* принимается всеми этими тремя конфессиями.

2) Космологический аргумент калама способствует междисциплинарному диалогу.

До открытия Общей теории относительности (ОТО) Эйнштейна в 1915 г., вопросом о происхождении вселенной занимались философы. Благодаря ОТО ученые разработали ряд приемлемых моделей космоса, и сегодня космология — это процветающая современная наука, использующая математический и физический теоретический аппарат. В таком случае современные сторонники космологического аргумента калама не могут обсуждать происхождение Вселенной, не обращаясь к современной физической космологии. Однако и ученые не должны пренебрегать философскими аргументами за и против вечной вселенной.

Многие ученые с этим не согласны, считая что эти вопросы теперь могут решаться только физикой, например, Стивен Хокинг и Леонард Млодинов,

заявившие, что хотя традиционно вопросы о происхождении вселенной рассматривались философией, сегодня философия мертва и отстает от современных достижений науки. Факел новых открытий в эстафете поиска новых знаний сегодня несут не философы, а ученые. Парадоксально, что эти утверждения сами по себе являются философскими, а сами ученые не смогли предложить никаких веских причин, почему философия не может внести свой вклад в современные дебаты о происхождении Вселенной.

Некоторые ученые признают сохраняющуюся взаимосвязь между философией и космологией, и полагают, что проведение исследований в области космологии неизбежно ведет к философским проблемам. Среди них вопросы о существовании актуальной бесконечности, связанные, например, с попытками рассмотреть или обосновать существование мультивселенной. Здесь используются те же философские аргументы против существования актуальной бесконечности, которые используют сторонники космологического аргумента калама: актуально бесконечный набор физических объектов не может быть реализован или актуализирован и, таким образом, мультивселенная, состоящая из фактически бесконечного числа вселенных, не может существовать. Тем самым философия, особенно философские аспекты космологического аргумента калама, имеет большое значение для современной космологии, поскольку способствует диалогу между философами и учеными.

3) Космологический аргумент калама проливает свет на проблему божественных атрибутов. Важная задача философии религии заключается в анализе концепции и природы Бога. Эта задача включает в себя формулирование согласованных определений божественных атрибутов, таких как всемогущество, всеведение, вездесущность, трансцендентность и вечность. Космологический аргумент калама исследует эти атрибуты. Например, через рассмотрение отношения Бога ко времени (если Бог сотворил время, находится ли он во времени или вне его?), Божественного всеведения (если актуально бесконечное не может существовать, как мы должны понимать бесконечное знание Бога?), Всемогущества Бога (требуется ли создание Богом Вселенной его всемогущества?) и Трансцендентности Бога (если Бог создал вселенную, является ли он полностью трансцендентным или он каким-то образом включен в нее?). Все эти темы актуальны как для философов, так и для богословов, и, следовательно, космологический аргумент калама важен в силу его вклада в обсуждение этих тем.

4) Космологический аргумент калама обращается к одному из самых важных вопросов — жизни. То, что мы верим в существование Бога, имеет далеко идущие последствия для того, как мы живем. Например, человек, который верит, что Бога не существует, может жить без обязательства служить какому-либо «богу». Такой человек будет выводить свои моральные обязательства не из Священного Писания, а из других источников, возможно, из науки, или у него вообще может не быть никаких моральных обязательств. Таким образом, с верой или неверием в существование Бога сопряжено существенное изменение морали в современном мире, а поскольку мораль в западной

философии столетиями была укоренена в Священном Писании, то и понимание того, какой она должна стать «вне» Бога — важный момент современной этики. Существование Бога влияет на наши взгляды на вечность, смерть, загробную жизнь, и каждый человек однажды задает себе эти вопросы вне зависимости от наличия или отсутствия у него веры в Бога. Соответственно, размышления о существовании Бога занимают важное место в нашей жизни вне зависимости от того, какой ответ мы себе даем, и космологический аргумент калама может помочь как теистам, так и не теистам в их размышлениях о божественном. Таким образом, космологический аргумент калама является важным и ценным аргументом, и его нельзя отбросить как несущественный только на том основании, что он не успешен, т.к. не доказывает существование конкретного Бога.

Защитники космологического аргумента настаивают на том, что исходя из метафизических оснований, можно доказать, что вселенная конечна во времени. Аргумент утверждает, что вселенная имела начало своего существования; но все, что начинает существовать, должно иметь причину начала своего существования; следовательно, у вселенной должна быть причина. Кант в своей «Первой антиномии» попытался показать, что разум не может продемонстрировать, было ли у вселенной начало во времени: антиномии — равнодоказуемые положения, и согласно формулировке первой из них, мир равным образом имеет начало во времени и заключен в пространственные границы, и не имеет ни начала, ни границ в пространстве, но бесконечен как во времени, так и в пространстве.

Тем не менее, защитники этого аргумента утверждали, что разум в действительности может умозаключить о начале во времени. Они полагают, что у вселенной было начало на том основании, что если бы она была бесконечной во времени, она была бы *актуальной* бесконечностью, т.е. совокупностью вещей, каждая из которых актуально существует, и соответственно, она *не* будет *потенциальной* бесконечностью, то есть совокупностью, которая была конечной в любой момент времени в прошлом, но в настоящий момент ее можно было бы расширять, добавляя еще один элемент.

Можно привести несколько примеров того, как постулирование актуальной бесконечности приводит к весьма противоречивым результатам¹, многие из которых вытекают из известного положения, что бесконечная совокупность имеет части, которые по размеру равны целому. Множество четных чисел имеет в точности такой же размер, что и набор натуральных чисел, в котором первое число является лишь подмножеством; именно так ведут себя бесконечные совокупности согласно Г. Кантору.

Возможно ли мы применить эти принципы к реальному миру? Рассмотрим актуально бесконечную библиотеку: можно ли всерьез утверждать, что, добавляя в нее книгу, мы *не* увеличиваем размер библиотеки? Или, если бы

¹ Craig L., Smith Q. Theism, atheism, and Big Bang cosmology, *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*: Vol. 13 : Iss. 1. Pp. 125–133.

мы убрали с полок каждую вторую книгу, разве бы мы не уменьшали размер библиотеки? Или, продолжая процесс и удаляя каждую вторую книгу из оставшихся, разве мы не уменьшали бы размер библиотеки на *одну* книгу, коль скоро он остается бесконечным?

Обращаясь к пространственно бесконечным совокупностям, мы будем иметь дело с аналогичными проблемами. Если бы мы сказали, что деревянная линейка длиной в один метр состоит из актуально бесконечного количества делений, то вместо того, чтобы признать, что она *потенциально* может быть разделена на бесконечное количество делений (при этом каждое деление мы можем поделить пополам и так далее без конца), кажется, нам бы пришлось утверждать, что она состоит из актуально бесконечного количества точек нулевой размерности. Однако каким образом любой физический предмет, например, деревянная линейка, может состоять буквально из *безразмерных* точек? Здесь сразу же актуализируются те проблемы, которые были поставлены Зеноном Элейским: никакое количество ничего, даже бесконечное, не может составить что-то. Эти и связанные с ними соображения заставляют защитника космологического аргумента калама поставить под сомнение саму идею о том, что на самом деле все может быть бесконечным, и вселенная не является исключением.

Защитники аргумента также исходят из положения, что бесконечный ряд не может быть образован последовательным сложением; другими словами, нельзя «пересечь бесконечное». Как именно это относится к аргументу, остается спорным. Общая идея состоит в том, что никакая бесконечная совокупность не может быть образована последовательным добавлением объектов. Поскольку невозможно завершить бесконечную совокупность, она должна возникнуть сразу или вообще не возникнуть. Однако последовательность состояний вселенной возникла не сразу, симультанно, но мы видим, что она представляет собой темпоральную последовательность одного состояния за другим.

Витгенштейн рассматривает ситуацию, где некоторый человек произносит последовательность чисел: «25, 24, 23, 22, 21... 1, 0!», и когда его спросили, что он делает, он ответил, что только что закончил считать серию отрицательных чисел в обратном от бесконечности порядке. Однако такой сценарий нарушил бы *Закон достаточного основания*: если бы считающий утверждал, что закончил считать 15 мая 2021 г., тогда мы имели бы право спросить, почему он закончил в эту дату, а не, скажем, 8 мая, или 10 апреля, или 30 ноября 1363 года, или 12 января 5041 года. Сама дата завершения счета требует объяснения (например, что, произносят одно число раз в 10 секунд, у него ушло столько-то времени, и соответственно, он начал считать такого-то числа), но если бы этот сценарий был реальным, такое объяснение было бы в принципе невозможно.

Итак, если вселенную рассматривать как бесконечную во времени некоторую серию последовательностей, образованную последовательным сложением, где событие следует за событием, одно состояние вселенной добавляется

к другому, и вся серия предыдущих состояний вселенной добавляется к каждому новому состоянию вселенной, которая при этом состоит из набора вновь происходящих событий, приходящих в существование, то справедливо будет считать, что в любой момент времени космос имеет определенную конфигурацию и определенное распределение объектов и свойств. Но тогда справедлив и вопрос, если такая вселенная существовала вечно, почему есть вещи, которые существуют *именно так* именно в *данный* момент?

Что касается наличия у вселенной причины для начала своего существования, защитники аргумента полагаются на утверждение, что все, что начинает существовать, должно иметь причину начала своего существования. Говоря более популярно, ничего не может появиться из ничего: вещи не возникают просто так без причины. Однако Юм не считал такое утверждение доказуемым, поскольку полагал, что если саму причину нельзя эмпирически зафиксировать, то следует считать возможным возникновение без причины. Но можем ли мы это представить? И как мы узнаем, что мы представляем себе появление объекта *беспричинно*, в отличие от его возникновения по *известной* причине, или что мы просто представляем возникновение объекта, не осознавая в то же время его причины? Что означает «осознавать» в таком контексте? Возможно, мы можем *представить* причину, но менее ясным образом, нежели рационально сформулировав концепцию такого события. Защитники аргумента утверждают, что мы никогда не наблюдаем ничего *беспричинного* в окружающем нас мире, и даже так называемые квантовые флуктуации включают частицы, возникающие из уже существующей пространственно-временной структуры, а не из настоящего вакуума.

В связи с достижениями физики и математики космологический аргумент снова актуализировался, но обозначенные проблемы показывают, что ни однозначно признать аргумент, ни отбросить его раз и навсегда не получится. Далее мы рассмотрим в каком виде фигурировал космологический аргумент в каламе, в частности у ал-Газали, которому принадлежит одна из первых формулировок этого аргумента.

§ 2. Космологический аргумент калама у ал-Газали.

Полной формулировки космологического аргумента в пользу существования Бога ал-Газали не дает, но разные послышки этого аргумента можно встретить в разных его работах. В «Опровержении философов» он утверждает, что мир начал существовать. Из двадцати рассуждений в «Опровержении» самая длинная дискуссия касается вечности мира, где ал-Газали, чтобы показать, что мир и время были созданы, защищает аргумент Филопона, основанный на невозможности актуальной бесконечности.

В работе *Китаб ал-Иктисад фи ал-Итикад* (букв. «Экономика убеждений», или «Умеренность в вере или срединный путь теологии») ал-Газали обосновывает, что вселенную возникла благодаря божественной причине. Вместе взятые, указанные рассуждения в этих двух работах составляют пол-

ный космологический аргумент ал-Газали, основанный на невозможности актуально бесконечного.

Итак, космологический аргумент ал-Газали состоит из двух шагов. Во-первых, он утверждает, что у мира есть причина, и, во-вторых, он утверждает, что эта причина — Бог.

Первый шаг аргумента: у мира есть причина

Силлогизм, который ал-Газали формулирует в *Иктисад*, можно сформулировать следующим образом: «Возникновение каждого явления имеет причину; мир есть явление; из этого с необходимостью следует, что он имеет причину». Ал-Газали определяет ключевые термины, которые он использует в своей аргументации. Под «миром» он имеет в виду «все сущее, кроме Бога», то есть «все тела и их модусы». «Тело» ал-Газали определяет как нечто протяженное в пространстве, а «модус» — как нечто не протяженное в пространстве, но требующее тела для своего существования. Мир, таким образом, включает в себя все тела с их модусами, что, в современных терминах, можно обозначить как вселенную. Под «возникновением» он имеет в виду «то, что было несуществующим, а затем стало существующим».

Чтобы прояснить свою мысль, ал-Газали проводит различие между невозможностью, необходимостью и случайностью. Если что-то невозможно, оно не может быть возникающим, потому что невозможное не может стать существующим, и необходимая вещь не может быть возникающей, поскольку ее несуществование невозможно. Таким образом, возникающее есть нечто такое, существование чего контингентно (случайно), что означает, что возможно и его существование, и его несуществование.

Наконец, «причину» ал-Газали называет «дающий превосходство», понимая ее как решающий фактор, перевес. Причина возникновения — это то, что превращает несуществование явления в существование, давая явлению превосходство над несуществованием. Другими словами, возникновение может стать частью области актуального существования только через агента, который склоняет чашу весов в пользу существования. Тогда, если причина не существует, и ничто другое не вызывает появление чего-либо, то тогда *явление* останется *несуществующим*.

Аргумент ал-Газали может быть представлен следующим образом:

1. Любая случайная вещь, которая возникает, имеет причину.
2. Мир — это случайная вещь, которая возникла.
3. Следовательно, у мира есть причина.

Согласно ал-Газали, первая посылка утверждает, что предложение «любая случайная вещь, которая возникает, имеет причину» является самоочевидной истиной. Этот принцип априорен и необходим в соответствии с разумом. Если человек не принимает этот принцип, то скорее всего он не понимает значений слов «возникновение» и «причина». Однако, как только человек поймет эти понятия (в соответствии с данными ал-Газали определениями), он

естественным образом признает, что каждое событие имеет причину. Поэтому ал-Газали, в обоснование первой посылки аргумента не предлагает доказательств, а ограничивается определением явления и причины, настаивая на том, что посылка самоочевидна.

Вторую посылку ал-Газали не считает самоочевидной и предлагает следующее ее обоснование. Если мы говорим, что мир есть явление, то мы подразумеваем под «миром» только тела и субстанции. Ни одно тело не может избежать возникновения; все, что не лишено возникновения, есть возникшее; из этого с необходимостью следует, что каждое тело есть возникшее. Контекст аргументации проясняет, что под фразой «ни одно тело не лишено возникновения» ал-Газали подразумевает, что «ни одно тело и ни одна протяженная субстанция не лишены возникновения».

Следовательно, вторая посылка устанавливается через две другие посылки, а именно: 1) все тела и протяженные субстанции содержат в себе возникновение, и 2) все, что содержит в себе возникновение, само является возникшим. Ал-Газали обосновывает эти два положения следующим образом.

1) Ни одно тело и ни одна протяженная субстанция не лишены возникновения, поскольку они не лишены движения или покоя, которые сами являются явлениями. Согласно ал-Газали, эта предпосылка несомненна, потому что человеческое тело не лишено таких модусов, как боль, недомогание, голод или жажда, которые возникают. Точно так же и тела мира не лишены изменений своих состояний, и эти изменения, или движения, суть возникающие. Следовательно, тела и модусы содержат движение. Кроме того, ал-Газали утверждает, что покой также является возникновением. Если бы неподвижная, протяженная субстанция, например, земля, находилась в состоянии покоя вечно, то она и оставалась бы в этом состоянии вечно, и движение было бы невозможно. Однако движение может иметь место в любой протяженной субстанции, и поэтому покой не может быть вечным, и он должен быть возникающим. В таком случае все тела и протяженные субстанции содержат в себе возникновение.

2) Обоснование для положения «Все, что не лишено возникновения, само является возникшим» — ключевое в аргументации ал-Газали. Опираясь на доводы Филопона о бесконечности, ал-Газали утверждает, что если бы мир был изначально вечен (вечен без какого-либо начала), и при этом не лишен событий, то были бы события, которые не имеют начала, из чего с необходимостью следовало бы, что вращения небесных сфер бесконечны по числу, что абсурдно, поскольку само ведет к абсурду. В «Опровержении» ал-Газали предлагает следующее обоснование: прошлая вечность мира невозможна, потому что она ведет к признанию бесконечного числа круговых движений небесной сферы, и отдельных неисчислимых единиц этого движения. Именно этот шаг влечет абсурд. Затем он обсуждает невозможность бесконечности, и предлагает следующий аргумент:

а) если мир вечен, то вращения небесных сфер составляют актуальную бесконечность;

б) актуально бесконечное число оборотов небесных сфер приводит к абсурду;

в) следовательно, вечность мира ведет к абсурду и поэтому сам этот тезис абсурден.

Итак, посылка (а) проста: к примеру, Сатурн совершает один оборот каждые несколько лет, и если мир вечен, то Сатурн совершил фактически бесконечное число оборотов за бесконечное число лет. Поэтому, утверждает ал-Газали, допущение о вечности мира ведет к признанию бесконечного числа обращений.

В подтверждение посылки (б) ал-Газали предлагает следующий мысленный эксперимент, иллюстрирующий абсурдность бесконечного: предположим, что Юпитер совершает два с половиной оборота на каждый один оборот Сатурна. Если бы обе эти планеты вращались вечно, то обе они совершили бы одинаковое — бесконечное — число оборотов. Однако это абсурдно, потому что Юпитер должен совершить на два с половиной оборота больше, чем Сатурн. Ал-Газали отмечает еще одно затруднение: каким следует считать число обращений небесных сфер — четным, нечетным, четным и нечетным вместе, или ни тем, ни другим? Сторонник актуальной бесконечности будет вынужден утверждать, что вращения не являются ни четными, ни нечетными, что снова ведет к абсурду.

В *Иктисад* ал-Газали показывает три разных абсурдных вывода из данного допущения. Во-первых, бесконечная последовательность оборотов — это завершенная последовательность, которая подошла к концу. Однако природа бесконечного не позволяет бесконечному ни завершиться, ни прийти к концу. Во-вторых, бесконечное число завершенных оборотов должно быть либо четным, либо нечетным, либо ни четным, ни нечетным, либо и четным, и нечетным вместе. Однако все четыре варианта невозможны. В третьих, мысленный эксперимент показывает, что одна бесконечность может быть меньше другой бесконечности, потому что бесконечная последовательность оборотов, совершенных Сатурном, меньше бесконечной последовательности оборотов, совершенных Юпитером. Проблема в том, что одно бесконечное не может быть меньше другого, потому что бесконечное по определению не может испытывать недостаток чего-либо.

Все эти три вида абсурдных утверждений касаются бесконечного числа оборотов небесных тел, но ал-Газали, судя по всему, не признает существование какого-либо актуального бесконечного вообще, а не только в отношении небесных сфер. Ал-Газали считает концепцию актуальной бесконечности несостоятельной. Проблема здесь связана с понятием актуальной бесконечности как завершенного действительного бесконечного множества элементов. Он полагает, что понятие актуально бесконечного подразумевает, что оно не имеет конца, и что бесконечная последовательность элементов за-

вершена. Поскольку эти предложения противоречивы, то из них он выбирает первое положение, что никакая бесконечная последовательность не была завершена.

Таким образом, мысленный эксперимент ал-Газали, основанный на небесных вращениях, показывает, что он не признает возможность актуально бесконечного. Поскольку актуально бесконечное не может существовать, а в мире есть возникновение, то ал-Газали заключает, что мир сам является возникшим, требующим причины.

На этом шаге аргументации нам известно только, что существует причина, а является ли она вечной или возникающей, и каковы ее атрибуты, мы пока не знаем. Это задача решает следующий шаг, который показывает, что у мира есть божественная причина, или его причина — Бог.

В *Иктисад* аль-Газали посвящает несколько глав характеристикам причины мира. Наиболее важными атрибутами, которые он приписывает причине, являются вечность, бестелесность, единство, могущество и воля. Ал-Газали считает, что этими качествами может обладать только Бог, поскольку причина мира должна удовлетворять трем условиям: 1) причина должна обладать необходимым могуществом для создания мира, 2) причина должна обладать исчерпывающим знанием о мире, и 3) причина должна иметь свободную волю, чтобы выбрать создание мира. Этим трем условиям удовлетворяет только Бог.

Если представители *фальсафы*, с которыми аль-Газали спорит в «Опровержении» довольствуются признанием *Первой причины*, не называя ее Богом, то для Газали важно заключить именно о существовании Бога, и предлагает несколько аргументов к атрибутам.

Вечность. — Ал-Газали утверждает, что причина мира должна пониматься и как предшествующая вечность (то есть, вечность без начала), и как последующая вечность (то есть, вечность без конца). Он определяет предшествующую вечность как существование, которому не предшествует несуществование, и последующую вечность как непрерывное, бесконечное существование, которое никогда не прекратится.

Обосновывая первое, он говорит, что если бы причина мира была случайной, то она нуждалась бы в другой причине, и та причина нуждалась бы в другой причине, и так далее. Однако бесконечный регресс причин невозможен. Газали не объясняет, почему бесконечный регресс причин невозможен, но можно предположить, что он следует своему тезису о невозможности существования любой актуальной бесконечной последовательности. Поэтому регресс причин должен прерваться на беспричинном, необходимом существе, которое ал-Газали называет «Создателем мира».

Что касается последующей вечности, то ал-Газали утверждает, что причина, у которой нет начала, также должна не иметь конца. Он рассуждает следующим образом: если бы предшествующая вечность перестала существовать, ее уничтожение имело бы причину. Эта причина либо: 1) является действователем, который уничтожает вечное посредством своего могущества,

либо 2) является противоположностью вечного, либо 3) является прекращением одной из необходимых предпосылок существования вечного. Однако все это невозможно.

Во-первых, хотя этот действительный и может производить *существование* посредством могущества, несуществование не является вещью, явным, и поэтому оно не может быть создано. Следовательно, действительный не может вызвать уничтожение чего-либо даже посредством могущества.

Во-вторых, предшествующая вечность не может быть уничтожена противоположным, или контрарным ей, потому что существование противоположного, если предположить, что оно имеет место, было бы аннулировано своим бытием, противоположным предшествующей вечности. Если бы противоположное было вечным, оно уничтожило бы предшествующую вечность из вечности, а не из настоящего. К сожалению, ал-Газали не дает никакого дополнительного объяснения этому аргументу. В результате неясно, что он считает противоположным предшествующей вечности — сотворенный мир, или какие-то несуществующие вещи, или какое-то другое вечное существование. Ал-Газали не объясняет, почему вечное, персональное существо, наделенное свободной волей, не может уничтожить другое вечное существо.

Наконец, ал-Газали утверждает, что если предшествующая вечность уничтожается прекращением предпосылки ее существования, то эта предпосылка либо случайна, либо вечна. Однако предпосылка не может быть случайной, потому что тогда предшествующая вечность было бы случайной и, следовательно, сама предпосылка становится предшествующей вечностью. В этом случае мы сталкиваемся с той же проблемой: каким образом эта предпосылка, будучи предшествующей вечностью, может быть уничтожена. Единственный возможный ответ, что предпосылка уничтожается через прекращение одной из своих собственных предпосылок, предшествующей вечности, и так до бесконечности. Но поскольку такой бесконечный регресс, разумеется, невозможен, то вечное не может быть уничтожено посредством прекращения одной из его предпосылок. Вывод ал-Газали состоит в том, что причина мира вечна и не имеет ни начала, ни конца.

Бестелесность. — Далее ал-Газали доказывает, что причина мира является бестелесной (нематериальной). Во-первых, причина не может быть протяженной субстанцией, потому что, если бы она была таковой, она не была бы вечной. Любая протяженная субстанция не лишена таких состояний, как движение и покой. Однако все, что не лишено состояний, само является состоянием и, следовательно, протяженная субстанция не может быть вечной. Поскольку ал-Газали уже обосновал, что причина является вечной, он делает вывод, что она не может быть протяженной субстанцией. Во-вторых, причиной мира не может быть тело, потому что тело состоит из двух или более протяженных субстанций. Наконец, он утверждает, что причина не может быть модусом (то есть чем-то, существование чего требует существования тела или субстанции), потому что, поскольку тело или субстанция необходимо является каким-то состоянием, то и все, что в нем находится, тоже должно

быть состоянием. Тем самым, поскольку причина мира не является ни протяженной субстанцией, ни телом, ни модусом, причина должна быть бестелесным объектом, отличным от мира.

Единство. — Единство и единственность Бога является наиболее существенным атрибутом в каламе. Апеллируя к единству, ал-Газали необходимо утверждает, что Бог един, и никто кроме него не является творцом всего. Иначе говоря, существует одна Первопричина, в противоположность множеству существующих причин. Ал-Газали рассуждает: если сопоставить Богу партнера, или, если бы существовали две Первопричины, то партнер был бы либо подобен Богу во всех отношениях, либо выше Бога по рангу, либо ниже по рангу, либо эти две Первопричины были бы либо сходны во всех отношениях, либо одна превосходила бы другую. Однако это невозможно. Во-первых, у мира не может быть тождественных причин, потому что две вещи следует признать различными, если только они не похожи во всех отношениях — аргумент, который позже будет назван Законом Лейбница, или Тождеством неразличимых. Если две вещи похожи во всех отношениях, то они тождественны. Поэтому, если мир имеет множество тождественных причин, то мир, по сути, имеет только одну причину.

Во-вторых, ал-Газали утверждает, что мир не может иметь две или более причины, различающиеся по рангу, потому что высшая причина в действительности была бы конечной причиной мира. Речь идет о Первопричине, которая создала все, кроме себя. Таким образом, Первопричина — это причина самого высокого ранга. Однако поскольку бесконечный регресс причин невозможен, то существует только одна Первопричина, которая создала все вне себя самой.

Могущество. — Еще один атрибут причины мира, для которого ал-Газали предлагает следующий силлогизм:

1. Каждое хорошо устроенное произведение производится могущественным действователем,
2. Мир — это хорошо устроенное произведение,
3. Следовательно, он производится могущественным действователем.

Это стандартный телеологический аргумент для творца космоса. Хотя данный аргумент может выступать и как независимый от космологического аргумент, ал-Газали предлагает его наряду с космологическим аргументом в поддержку утверждения, что Первопричина обладает могуществом. В отличие от тщательно разработанного доказательства космологического аргумента, обоснование вышеизложенного телеологического аргумента крайне простое: первые две посылки самоочевидны. Эти две посылки, утверждает Газали, доказываются наблюдением, а их истинность признается разумом, и поэтому ни один разумный человек не может отрицать их. Следовательно, поскольку ал-Газали считает, что обе предпосылки очевидны, то причина мира должна быть наделена могуществом.

Воля. — Последний атрибут, на котором останавливается ал-Газали, связывая его с Первопричиной, — это личность, персона, и вытекающий из него аргумент в пользу божественной воли.

Согласно ал-Газали, небытие и существование мира одинаково возможны. Точно так же одинаково возможны творение в одно время и творение в другое время. Соответственно, Первопричина должна была принять решение актуализировать существование мира некоторое конечное время назад. Однако только персональный действователь, наделенный свободной волей, способен выбирать между двумя равными или сходными возможностями. Поэтому Первопричиной должен быть личный действователь, наделенный свободной волей.

В этом рассуждении ал-Газали апеллирует к принципу детерминации. В соответствии с этим принципом, который часто использовался мутакаллимами, от действователя требуется сделать выбор, чтобы привести мир к существованию. Соответственно, Первопричина является «причиной» в том смысле, что она свободно выбирает, производить ли ей свое действие или нет, что противоположно необходимому совпадению с ее следствием. Бог не является «причиной» мира в том смысле, что причина обязательно должна сопровождаться каким-то следствием. Бог — причина в том смысле, что он является свободным действователем, который предшествует своему следствию. Таким образом, следствие (вселенная) не обязательно должно пониматься как эффект, произведенный причиной (Богом), но оно могло появиться конечное число лет назад, когда Бог пожелал в вечности, чтобы это произошло.

В ответе на вопрос «Почему Первопричина не создала мир раньше?» принцип детерминации позволяет ал-Газали показать, что Первопричина выбрала в вечности создать мир определенное конечное время назад. Первопричина не обязательно должна была иметь достаточное основание, чтобы выбрать создание мира в тот момент, когда она это сделала, ей просто необходимо было решить это сделать. В качестве примера, ал-Газали приводит историю, аналогичную «Буриданову ослу»: представим человека, который с вожделением смотрит на два одинаковых финика, лежащих перед ним. Предположим, что человек может взять не более одного финика. Ничто не делает один финик предпочтительнее другого, потому что оба финика выглядят одинаково хорошо, находятся на равном расстоянии от человека и т. д. Если человеку не хватает воли, он останется в нерешительности и никогда не выберет ни один из фиников. Однако если человек обладает волей, он неизбежно выберет один финик по своей собственной воле, даже если у него нет особых причин для выбора именно этого конкретного финика. Точно так же, если у Первопричины не было бы свободной воли, она не смогла бы выбирать между созданием мира и не созданием мира, а также не могла бы выбирать, когда создавать мир. Следовательно, мир либо будет существовать вечно, либо никогда не возникнет. Однако, поскольку мир возник конечное время

назад, то его причина должна обладать свободной волей и, следовательно, быть творческой личностью.

Итак, Газали утверждает, что все, что возникает, имеет причину, и, поскольку мир возник, мир также имеет причину. Кроме того, анализируя природу этой причины, ал-Газали приходит к выводу, что эта причина — единственный вечный, бестелесный и могущественный агент, наделенный свободной волей, и обладает такими атрибутами только Бог. Таким образом, мы можем схематизировать космологический аргумент ал-Газали следующим образом:

1. Самоочевидная истина состоит в том, что любая случайная вещь, которая возникает, имеет причину,

2. Мир — это случайная вещь, которая возникла так, что:

а) мир состоит из тел и протяженных субстанций,

б) каждое тело и протяженная субстанция находятся в определенных состояниях,

в) все, что находится в каком-либо состоянии, само является состоянием:

i) если нечто, что находится в каком-либо состоянии, может быть вечным, то и мир может быть вечным,

ii) если мир вечен, то вращения небесных сфер составляют актуальную бесконечность,

iii) актуальное бесконечное число оборотов небесных сфер приводит к трем абсурдным следствиям, а именно:

*) что бесконечная последовательность уже завершилась и подошла к концу,

**) что бесконечная последовательность оборотов небесных сфер не является ни четной, ни нечетной, и

***) что одна бесконечность больше/меньше другой бесконечности.

iv) следовательно, поскольку вечность мира ведет к абсурду, то и она сама она абсурдна;

v) следовательно, все, что находится в каком-либо состоянии, не может быть вечным,

г) следовательно, каждое тело и протяженная субстанция — это состояние,

д) следовательно, мир есть состояние, а значит, случайная вещь, которая возникла.

3. Следовательно, у мира есть причина,

4. Если у мира есть причина, то эта причина есть Бог, потому что причина должна быть вечной, бестелесной, единой, могущественной и наделенной свободной волей, и только Бог обладает каждым из этих атрибутов.

5. Следовательно, Бог вызвал существование мира.

Таким образом, ал-Газали выдвигает полномасштабный космологический аргумент в пользу существования Бога. В основе аргументации ал-Газали лежит представление о том, что, поскольку актуальная бесконечность ведет к абсурду, то она сама абсурдна. Таков космологический аргумент ал-Газали, или космологический аргумент калама, который впоследствии будет играть ключевую роль в естественной теологии западно-европейской схоластики.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ашаризм, возникший в кризисную для мусульманской рациональности эпоху, был двояким по своей сути, как и вся философия калама. В рамках проблематики ашаризм носит теологическое содержание, в рамках метода – рациональное.

Двоякий характер ашаризма отражается и в тех результатах, которых достигло это направление. Одним из значительных теологических результатов и заслугой ашаритской системы было то, что она смогла приостановить развитие свободной мысли, свободное рациональное обсуждение любых вопросов в рамках теологической и религиозной сферы; несмотря на сомнительное звучание этого положения, оно значимо для развития религиозной стороны ислама, поскольку обеспечило становление догматики ислама.

Вместе с тем ашаритский способ мысли имел и рациональные результаты. М. Уотт¹ правильно называет ашаризм первой волной эллинизации в исламской философии (вторая волна – *фалсафа*). Часто, обсуждая исламскую философию, исследователи задаются вопросом, насколько самостоятельной была эта философская традиция, насколько независимой от греческой философии. Понятно, что однозначный отрицательный или положительный ответ тут невозможен, он в любом случае будет тенденциозным.

Арабская мысль была хорошо знакома с греческой философией, многие классические греческие тексты были переведены на арабский язык. Другое дело, что этим знанием обладало исключительно небольшое число интеллектуалов: переводчиков, а затем и философов. Эти знания фактически не имели никакого практического значения для развития ислама или философии ислама, будучи фактически изолированными от исламской культуры. И в этом случае более важным представляется то, что и мутазилиты, и ашариты активно обратились к наследию греческой философии, усвоив ее методы и адаптировав способы решения основной философской проблематики к полю проблем собственно исламской теологии и через него выйдя на довольно широкий пласт собственно философских проблем, пытаясь каким-то образом интегрировать как греческую интеллектуальную традицию, так и догмы ислама. Но если мутазилиты практически сразу перешли на позицию «рацио-

¹ Watt W. Montgomery. Islamic philosophy and theology. An extended Survey. Edinburgh University Press, 1985.

нальность ради самой рациональности», пренебрегая ради этого целями и задачами ислама как религии, что было болезненно для ислама, поскольку эта религия все еще пребывала в состоянии развития и поиска собственных догм и ортодоксальных положений, то заслугу ашаризма в отношении именно этих задач трудно переоценить.

Перед ашаритами стояла трудная задача. С одной стороны, им необходимо было усилить позиции догматики, подтвердить незыблемость выработанных наконец в ортодоксальном исламе догм и защитить их от нападок рационалистов, сохранив основания веры, а с другой — защитить и саму рациональность, сам обоснованный, аргументирующий подход к выработке тех или иных положений, пусть даже имеющих догматический характер, в условиях, когда рациональность становится жупелом, а рационалисты приравняются к государственным преступникам. Ранние ашариты, занятые разработкой основных положений догматики, если и обращались к рациональным инструментам, то только как к «оружию врага». Классический ашаризм, в свою очередь, занял очень трудную позицию компромисса между двумя враждебными сторонами, результатом которой была выработка той позиции, которая много веков спустя в применении к европейским схоластам была названа «теорией двух истин» и фактически спасла «научный метод», позволив разуму занять одну ступеньку рядом с верой. Ашариты разработали первую концепцию компромисса разума и веры, таким образом объединив греческий философский метод и религию ислама, что результат не потребовал никаких компромиссов со стороны основных догматов ислама.

Ориентированные на догмы религии, ашариты, тем не менее, были далеки от догматизации самого мышления, что позволяло им вести открытые и содержательные дискуссии с другими направлениями философии и теологии. Это и, разумеется, то, что ашариты победили страх ортодоксии перед рационализмом, показав, что использование разума как инструмента обоснования не всегда ведет к отрицанию базовых догм религии, оказало серьезное влияние на уровень интеллектуальной активности среди мусульман.

Еще одним результатом развития ашаритской философии стал синтез суфизма и суннизма, произведенный ал-Газали, которого по праву можно назвать последним ашаритом. Этот синтез интеллектуализма, рационализма, ортодоксии и живой народной, мистически ориентированной религии завершил долгий и трудный процесс формирования ислама и исламской теологии, заложив направление ее развития на многие века вперед.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. СПб.; Киев: Алетейя, УЦИММ-ПРЕСС, 1999.

Ал-Ашари. О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву (фрагменты) // Степанянц М. Т. Восточная философия: Вводный курс: Избр. тексты. М., 1997.

Ал-Ашари. Одобрение занятия каламом // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения / Введ., пер. и коммент. Т. Ибрагима М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 367–378.

Ал-Ашари. Разъяснение основ вероисповедания / Пер. Э. Кулиева. URL: <http://salafsalih.narod.ru/Ibana.doc> (15/02/2008).

Ал-Газали Абу Хамид. «Весы деяний» и другие сочинения: Пер. с араб. М.: Издательский дом Ансар, 2004.

Ал-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. Избранные главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М.: Наука, 1980.

Ал-Газали, Абу Хамид. Крушение позиций философов. М.: Издательский дом Ансар, 2007.

Аш-Шахрастани Мухаммад ибн ‘Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам. Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М.: Наука, ГРВЛ, 1984, 270 с.

Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1963.

Моше бен Маймон (Рамбам, Маймонид). Путеводитель расблудивших. М.: Мосты культуры, 2003.

Мухаммад б. ‘Абд ал-Карим аш-Шахрастани: Книга о религиях и религиозно-философских учениях. Гл.2: Маги / пер. С. М. Прозорова // Ишрак : ежегодник исламской философии: 2011, № 2. М.: «Восточная литература», 2011, с. 150–188 (<https://iphra.ru/uplfile/smirnov/ishraq/2/15shakh.pdf>).

Прозоров С.М. «Верования арабов во времена ал-джахилии» аш-Шахрастани. Коммент., пер. с араб. // Письменные памятники Востока, 2005, № 2 (3), с. 26–46;

Степанянц М. Т. Восточная философия: Вводный курс. Избр. тексты. 2-е изд., испр. и дополн. М.: Издат. Фирма «Восточная литература» РАН, 2001.

Основная литература

История арабо-мусульманской философии: Антология / Под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический Проект, 2013.

История арабо-мусульманской философии: Учебник / Под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический Проект, 2013.

История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический проект; ООО «Садра», 2020. 623 с.

Корбен А. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010.

Лимэн О. Введение в классическую исламскую философию. Москва: Весь мир, 2007.

Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии: Учеб. пособие. М.: ИФ РАН, 1995.

Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность. М.: 2006.

Дополнительная литература

Аль-Джанаби Майсем Мухаммед. Теология и философия ал-Газали. М.: Изд. дом Марджани, 2010.

Ахмедов Э. Арабо-мусульманская философия средневековья. Баку, 1980.

Бринджар Р. Знакомство с исламскими науками. Калам, фалсафа, ирфан: в 3-х ч. М.: Садра, 2014.

Кныш А. Д., Маточкина А. И. Шиитский ислам : учебное пособие. С.-Петербург. гос. ун-т. СПб. : Президентская библиотека, 2016.

Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1973.

Нофал Ф.О. Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма. М.: Садра, 2017.

Нофал Ф.О. Ибрахим Ибн Саййар Ан-Наззам. М.: Садра, 2015.

Прозоров С. М. Ислам как идеологическая система. М., 2004.

Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.

Сагадеев А. В. Калам (обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988. С. 47–84.

Сират К. История средневековой еврейской философии. М.: Мосты культуры, 2003.

Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.

Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.

Суяргулов Р.Р. Мусульманские течения раннего периода: мугтазилиты, кадариты, джабрия, ранние шииты, мурджиты: учебное пособие. Уфа: Изд-во БГПУ, 2019.

Универсалии восточных культур. М., 2001.

Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии. М.: Наука, 1983.

A History of Muslim Philosophy / Ed. by M. M. Sharif. Pakistan, 1963. Vol. 1.

Afnan M. Soheil. Philosophical Terminology in Arabic and Persian. Leiden; Brill, 1964.

An Ismaili Heresiography: The "Bab Al-Shaytan" from Abu Tammam's Kitab Al-Shajara. Brill, 1998. (Islamic History and Civilization. Studies and Texts, V. 23) (English, Arabic and Arabic Edition)

Badawi A. Histoire de la philosophie en Islam. P., 1972. T. 1–2.

Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. P., 1964.

Erasmus J. The Kalām Cosmological Argument: A Reassessment. Springer, 2018.

Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. N. Y., 1970.

Gaiser, Adam R. Satan's Seven Specious Arguments: al-Shahrastānī's Kitāb al-Milal wa-l-nihāl in an Ismaʿili Context // Journal of Islamic Studies, 2008, Vol. 19, Iss. 2, pp. 178–195.

Oxford Handbook of Islamic Theology / Ed. by S. Schmidtke. Oxford, 2016.

Saeed Sheikh M. Islamic philosophy. L., 1982.

The Cambridge Companion to Arabic Philosophy / Ed. P. Adamson, R. Taylor. Cambridge University Press, 2005.

Watt W. M. Islamic Philosophy and Theology. An extended Survey. Edinburgh University Press, 1985.

Wolfson H. A. The Philosophy of Kalam. Cambridge, 1976.

Энциклопедии и справочные издания

Ислам: энциклопедический словарь. М., 1991.

Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2000.

Новая философская энциклопедия. Арабская философия. Интернет: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/browse/CL2>

ПРИЛОЖЕНИЕ.

Г. О. ВОЛЬФСОН. ФИЛОСОФИЯ КАЛАМА (ИЗБРАННЫЕ ГЛАВЫ)

(перевод М.Н. Вольф)

Гарри Острин Вольфсон, философ, историк, родился в 1887 г. в г. Острино на территории нынешней Белоруссии, ранее — Польши, в 1903 г. вместе с семьей переехал в США, учился и преподавал (1915–1958 гг.) в Гарварде. Умер в 1974 г.

Вольфсон был одним из тех немногих *полиматов* 20-го века, чьи познания и достижения в разных областях поражают. Он был первым ученым, продвигавшим иудаистику в западной академической науке, председателем Центра изучения иудаики в США, прославился своей грандиозной работой, посвященной Филону Александрийскому, но также известны его труды о средневековом иудейском теологе и философе Хайдае Крескасе, Маймониде, Аверроэсе, Спинозе, об Отцах церкви и о каламе, многие из которых долгое время оставались наиболее влиятельными для своего времени работами, и фактически открыли новые направления в изучении обозначенных авторов и направлений. Работы Вольфсона не переводились на русский язык.

Среди его научных работ книги:

- «Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic philosophy» (1929)
- «The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning» (1934)
- «Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam» (1947)
- «The Philosophy of the Church Fathers: Volume I Faith Trinity, Incarnation» (1956)
- «The Philosophy of the Kalam» (1976)
- «Repercussions of the Kalam in Jewish philosophy» (1979)

«Философия калама» (Harry Austryn Wolfson, The Philosophy of the Kalam, Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1976, Pp. xxvi, 779), из которой ниже мы приведем переводы избранных разделов (главу VI об атомизме и главу VIII о свободе воли с сокращениями, в основном разделы, посвященные проблеме присвоения), произвела переворот в изучении средневековой арабской философии. Калам до Вольфсона вообще не рассматривался как самостоятельное философское направление. Под этим словом понималась ортодоксальное исламское богословие, занимающееся обсуждением основных понятий мусульманской религии, и естественно, в таком виде для истории философии, особенно для ее западного рационалистического модуса, находившегося в конце XIX – начале XX века под сильным влиянием успехов точных и естественных наук, калам не представлял никакого интереса.

Вольфсон в своей работе показывает, что мутакаллимы не только сформировали самостоятельное философское направление, но и оказали значительное влияние как мусульманских философов (которых западная историко-философская

традиция охотно включала в философский канон), так и на христианские и еврейские философию, схоластику и теологию.

В своей книге Вольфсон описал происхождение, структуру калама, показал разнообразие учений калама. Он предлагает свой оригинальный подход. Во-первых, он принимает во внимание только ислам, что отличает его от других западных ученых, которые до этого работали в основном в рамках компаративных исследований, сравнивая ислам с иудаизмом, христианством и другими религиями. Вольфсон значительное внимание уделяет эллинистическим философским истокам калама, что сразу исключает его из религиозного контекста, и помещает в философский. Во-вторых, Вольфсон предлагает глубокий анализ терминологии, которая используется мутакаллимами, корректирует неверные устоявшиеся переводы, предлагает новые. Нередко он решается на интерпретацию трудных и двусмысленных мест в Коране, из-за которых возникали разногласия в учениях мутакаллимов, стараясь согласовать свои интерпретации с их учениями, а не с ортодоксальной традицией. Наконец, Вольфсон использует оригинальный метод интерпретации текста, о котором заявляет сразу же, в Предисловии к книге. Это наукообразный метод, аналогичный тому, что в естественных дисциплинах называется контрольным экспериментом: он начинает с определенного числа репрезентативных случаев, т.е. текстов, имеющих отношение к теме калама, дает свои гипотетические интерпретации некоторых из них, а затем использует другие в качестве контрольного экземпляра. Хотя такой подход может вызвать непонимание, и не только в силу несоизмеримости объектов исследования в естественных и гуманитарных науках, но и в силу избираемых для сравнения текстов, однако результат, который Вольфсон получил благодаря этому методу, действительно впечатляет. Более того, Вольфсон, используя этот метод, также прибегает к аргументации, которая подкрепляется его обширными познаниями в античной, средневековой философии, равно как и в философии разных религий, и у читателя не остается сомнений в крайне авторитетных выводах, которые делает автор.

В своем исследовании калама Вольфсон сосредоточился на теологических проблемах, но выбрал из них только те, которые исключительно характерны для калама, особенно те, которые, совмещая религиозные и философские интересы, мутакаллимы рассматривали в терминах философии. Таким образом, Вольфсон выделил семь проблем: атрибуты, Коран, творение, атомизм, причинность, предопределение и свобода воли, продолжая обсуждение тех же проблем, которых он коснулся в своих исследованиях, посвященных Филону и Отцам Церкви.

Вольфсон ясно излагает арабскую философскую терминологию, помещая ее контекст калама, но вместе с тем, сравнивает ее с терминологией, характерной для греческой философии, иудаизма и христианства, так что книга может служить не только руководством по исламу и мусульманской философии в целом, но и руководством по сравнительному изучению философии иудаизма, христианства и ислама.

АТОМИЗМ

I. ПОДТВЕРЖДЕНИЕ АТОМИЗМА

1. Происхождение атомизма в каламе

В начале девятого столетия в дискуссиях калама начали появляться такие философские понятия как тело и сущность, движение и акциденции и им подобные¹ *. Этим понятиям придаются различные значения, каждое из которых можно проследить к греческим источникам — источникам, подлинным или поддельным, из которых некоторые, возможно, были известны мутакаллинам непосредственно из переводов, а другие — только понаслышке.

Из таких греческих источников мутакаллимы узнали также и об атомах. Об этом свидетельствует тот факт, что основные арабские термины, используемые ими в первых зафиксированных дискуссиях об атомизме в начале девятого столетия, все являются переведенными с греческого. Так, арабские термины для атомов, *lā yatajazza 'u* и *lā yankasimu*² являются переводом греческих терминов ἄτομος³ и ἀδιάιρετος⁴. Точно также используемый в арабском языке термин *al-jauhar*, «сущность», сам по себе имеет смысл «атом»⁵, отражая утверждение Аристотеля, что Демокрит «устанавливает величины, которые неделимы (ἄτομα) и должны являться сущностями (οὐσίαις)»⁶. К этому этимологическому свидетельству мы можем добавить свидетельство Ибн Хазма (Ibn Hazm), который говорит, что атомизм калама прослеживается к «некоторым из древних (*al-awā'il*)»⁷. Маймонид сходным образом приписывает происхождение атомизма калама «древним (*al-mutakaddimīn: ha-ri' shonim; ha-kadmonim*) философам»⁸. Под «некоторыми из древних» и «древними философами» они подразумевают прежде всего досократиков Левкиппа и Демокрита, в этом же смысле термин «древние» (*al-kudamā'*) используется у Шахрастани⁹. Демокрит также упомянут как основатель ато-

¹ *Makālāt*, pp. 301 ff.

* *От редактора*: Мы приводим сноски так, как они даны у Г. Вольфсона, в ряде случаев с сокращениями или с купюрами, а также без библиографии. В силу обширности сносок и библиографии мы предлагаем читателю самостоятельно обратиться за аутентичным текстом к изданию Вольфсона.

² *Ibid.*, p. 307, l. II.

³ *Phys.* VIII, 9, 265b, 29.

⁴ *De Gen. et Corr.* I, 1, 314a, 21; *Metaph.* V, 3, 1014b, 5. См. «Glossarium» в издании Fobes в латинской версии *Averroes' Middle Commentary* на *De Gen. et Corr.* под словом «неделимый» и «неделимые».

⁵ *Makālāt*, p. 311, l. 15.

⁶ *Metaph.* VII, 13, 1039a, 10-11. Греческий термин οὐσία в значении атома встречается также в послеаристотелевской литературе. Ср. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, p. 124, n. 6, and p. 345, n. 3.

⁷ *Fisal*, V, p. 69, l. 12.

⁸ *Moreh* I, 71, p. 122, l. 26.

⁹ *Milal*, p. 253, ll. 5-6; ср. p. 311, l. 8

мизма Исааком Исфаэли¹, Фахр ал-Дином Рази и Ширази². Эпикур упоминается только как один из тех, кто ввел в атомистическую теорию представление о просто случайном возникновении мира из атомов³. В греческой философии Плутарх, сообщив, что Эпикур утверждает, «что установил те же самые принципы [что и Демокрит]», иронично отмечает, что в действительности сделанное Эпикуром было «украдено у Демокрита»⁴.

Странно, однако, то, что атомизм, отвергнутый большинством греческих школ философии, был принят всеми ранними мутакаллимами за исключением немногих, а именно мутазилита Наззама, рафидита Хишама б. ал-Хакама и некоторых других рафидитов, и, согласно позднему сообщению, также ортодоксом Ибн Куллабом. В греческой философии ранний атомизм Левкиппа и Демокрита был отвергнут и Платоном, и Аристотелем, а более поздний атомизм Эпикура — всеми школами греческой философии, которые процветали в послеаристотелевские времена. При этом атомизм не был одобрен еврейскими философами, предшествовавшими каламу. И Филон⁵ и отцы церкви⁶ в отвержении атомизма равняются на доминирующие школы греческой философии очевидно на чисто философских основаниях, не делая из этого религиозной проблемы, даже при том, что иногда привлекают библейские стихи в поддержку своего рационального выбора⁷. Принятие каламом этого в целом дискредитированного взгляда и его включение в религиозную доктрину требует объяснения.

Объяснение может быть найдено в том факте, что в девятом столетии, когда мусульмане познакомились с атомизмом, они узнали также, что верившие в атомы отрицали причинную связь, тогда как те, кто верил в бесконечную делимость материи, признавали причинность. Таким образом, отрицание причинной связи в их умах исторически было связано с атомизмом. Сомнительно, чтобы эта ассоциация значила для них также и логическую ассоциацию, поскольку, как мы увидим, Муаммар, будучи атомистом, все же верил в причинную связь. Случилось так, что столетием ранее мусульмане были яркими приверженцами того взгляда, что учение Корана о божественном могуществе не допускает веру в использование Богом промежуточных причин как в действиях людей, так и в действиях всех других вещей, и если в отношении действий человека в мутазилитском каламе возникает противоположный взгляд, то в отношении действий всех других вещей в мире в каламе возражений не было, за исключением со стороны некоторых мутазилитов. Таким образом, исключая возражение мутазилитов относительно человеческих действий и возражений со стороны некоторых мутазилитов относительно

¹ Cp. *Yesodot*, p. 43, ll. 10-11; *De Elementis*, p. 8a, ll. 17-19.

² Cp. Pines, *Atomenlehre*, pp. 96-97.

³ Cp., напр., *Emunot* I, 3, 9th Theory; *Moreh* II, 13, p. 198, ll. 28-30.

⁴ *Adversus Coloten* 8, III B и C.

⁵ Cp. *Philo*, I, pp. 166, 314-315.

⁶ Cp. K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, I, pp. 11-30.

⁷ Cp. *Philo*, I, pp. 314-315.

но действий вообще, Бог рассматривался мутакаллимами как прямая причина всего, что случается в мире, что означает отрицание причинности. Именно это отрицание причинности на чисто религиозных основаниях предрасположило их к принятию атомизма, который в их умах был исторически связан с отрицанием причинной связи¹, даже при том, что в то же самое время, на сходных, сугубо религиозных основаниях, как мы увидим в главе, посвященной причинной связи, они отбросили случайность, несмотря на ее историческую связь с атомизмом, который они приняли. Очевидно, что для них было проще заменить всемогущего Бога на случайность, чем согласовывать Его с причинной связью.

Как только теория атомов была таким образом принята ими на основании косвенных религиозных соображений, они начали укреплять ее прямыми религиозными аргументами.

Подкрепляющие ее религиозные аргументы базируются либо на рассмотрении другого аспекта божественного могущества, либо на рассмотрении божественного знания. Аргумент от могущества воспроизведен Ашари в его взглядах на дискуссию об атомах среди мутазилитов. «Они разошлись, — говорит он, — относительно того, должен ли Творец описываться как имеющий могущество разъединить целое скопление тел так, что они свелись бы к атомам. Ан-Наззам высказывался отрицательно, и также делал каждый, кто отрицал существование атомов»², тогда как Абу ал-Худайл, который верил в существование атомов, говорил, что «Бог может разъединить и уничтожить тело независимо от того, что есть в этом скоплении, так что оно становится атомами»³. Таким образом, противоречие по атомам представляется противоречием в вопросе, может ли Бог разбить тела на неделимые далее части, а также может ли Он свести их к одной далее неделимой части. У Ибн Хазма тот же самый аргумент от могущества Бога заявлен следующим образом: «Сторонники атомов говорят: Разве не Бог соединяет части тела? Неизбежный ответ — да. Затем они говорят: Есть ли у Бога могущество разделить эти части так, что не останется в них ничего от соединения и ничего из частей, или не имеет Бог на то могущества? И если Вы говорите, что Он не имеет на то могущества, то тогда ваш Бог бессилён. И если Вы говорите, что Он обладает могуществом, то тогда вы допустили существование атома»⁴.

Аргумент от знания, как он сформулирован в простой форме в Багдаде, показывает, что бесконечная делимость тела, которая подразумевается опро-

¹ Имеется указание на это объяснение у караита Аарона Бен Элия в следующем утверждении: «Мудрецы умозрения [т.е. мутакаллимы] не согласны с вышеупомянутой точкой зрения, а именно, что акциденции имеют причины для своего существования в телах, соглашаясь с тем, что они приходят в бытие от Первичного Деятеля без посредничества причины, и тем самым они признают существование атомов, из которых предположительно составлены тела» (*'Es Hayyim* 4, p. 17, ll. 34-37).

² *Makālāt*, p. 586, ll. 1-3; ср. p. 59, ll. 4-7.

³ *Ibid.*, p. 314, ll. 12-13; ср. p. 59, ll. 8-10.

⁴ *Fisal*, V, p. 94, ll. 14-16.

вержением атомов, «вынудила бы нас заключить, что его части не ограничены в божественном знании, но это включает в себя отрицание слов Пророка: “И Он посчитал все вещи числом (72:28)”»¹. Отражая все эти религиозные аргументы, Маймонид говорит, что теории атома и пустоты были приняты мутакаллимами, поскольку они думали, что эти теории были «сущностью общепользовного и исходными условиями, в которых нуждается каждый последователь явленного Закона»². Были также, конечно, и философские аргументы в поддержку атомизма³, но они появились позже и использовались как вспомогательные для религиозных аргументов.

Первоначальный стимул для принятия атомизма и его главная поддержка, как мы попытались показать, основаны на религиозных соображениях⁴.

Однако следует добавить, что аргумент от могущества Бога влечет противоположные следствия. Ибо посредством того же самого рассуждения о могуществе Бога, которым обосновывается, что Бог должен обладать могуществом разбить вещи на части, далее неделимые, может быть обосновано также и то, что Бог должен обладать могуществом разбить вещи на части, которые далее делимы. В действительности, Йосеф ал-Базир, осмысливая этот аргумент, решил задачу посредством включения неделимости атомов в число невозможного, которое не возникает благодаря могуществу Бога⁵. Можно также добавить, что Газали, который разделял отрицание каламом причинности, отрицал атомизм. Для него, очевидно, историческая связь между отрицанием причинности и атомизмом не подразумевала логической связи. И при этом он не принимал ни один из этих двух религиозных аргументов, в то время, как Августин не принимал один из этих аргументов, а Йосеф ал-Базир не принимал другой.

Но религиозные соображения, которые привели богословов калама к тому, чтобы принять атомизм, в то же время лишили их возможности принять атомизм в его первоначальной форме, каким он мыслился в греческой философии.

Во-первых, в соответствии с их верой в творение мира, атомы, чтобы быть составными частями тел мира, также должны быть созданы. Это было точкой зрения не только тех, кто верил в творение *ex nihilo*, но также и тех, кто верил в творение из предсуществующей вечной материи.

¹ Fark, p. 316, ll. 2-5; ср. p. 123, ll. 15-17. Параллельное утверждение в Мудростях Соломоновых 11:20 читается следующим образом: «Но в размере и числе и весе Ты управляешь всеми вещами» (ср. Иса. 40:12; Иов 28:25), и было использовано св. Августином чтобы доказать, что хотя материальные вещи бесконечно делимы, тем не менее, все они известны Богу» (*De Civ. Dei* XII, 18).

² Moreh I, 71, p. 122, ll. 28-29. Ср. Averroes, *In VIII Phys.*, Comm. 74, vol. IV, p. 418 IK.

³ Fislal V, p. 93, ll. 2-3; p. 94, ll. 4-6; p. 96, ll. 3-12; 'Es Hayyim 4, p. 14.

⁴ Mabilieu, *Histoire de la Philosophie Atomistique*, p. 326, отклоняет объяснение маймонидом религиозных мотивов для мусульманского атомизма на том основании, что он не знает, каков был тот мотив. Pines, *Atom-enlehre*, p. 94, отклоняет религиозный мотив на том основании, что он не объясняет всех деталей мусульманской концепции атомов.

⁵ Ср. *Mahkimat* I, p. 105b, ll. 4-5, и 21, p. 117b, ll. 11-21.

Во вторых, отклоняя бесконечную делимость материи на том основании, что Бог не может знать о бесконечном, они не могли в полной мере принять то представление, которого поддерживались все школы греческих атомистов о том, что атомы бесконечны по числу. Таким образом, одна из фундаментальных доктрин представителей атомизма в каламе в целом, можно сказать, противоположна Аристотелю, который верил в бесконечную делимость материи и в некоторые другие виды бесконечности, а они отрицали существование бесконечности в любом виде¹.

2. Неизвестный фрагмент Псевдо-Демокрита и непротяженность атомов в каламе*

В то время как религиозные взгляды могут объяснить отказ почти всех мусульманских атомистов от греческого атомизма по проблеме вечности и бесконечности атомов, никакие религиозные взгляды не могут объяснять отказ всей школы мусульманских атомистов от греческого атомизма по проблеме протяженности атомов.

В греческой философии атомы, будь то учение Левкиппа, Демокрита или Эпикура, всегда представлены имеющими величину. Об атомах Левкиппа Аристотель говорит, что они имеют «размер» (ὄγκος)², об атомах Демокрита он говорит, что они отличаются по «величине» (μέγεθος)³. Сам Эпикур в письме Геродоту об атомах говорит, что «следует признать некоторое различие величин»⁴, и в *De Placiti Philosophorum* Псевдо-Плутарха, который был переведен на арабский язык около десятого столетия, говорится об атомах и Демокрита, и Эпикура, что они — «тела» и имеют «величину»⁵. Однако в каламе существовали различные мнения о том, имеют атомы величину или нет. В ранней арабской доксографии, имеющейся у нас, *Makālāt* Ашари (ум. 933 г.), цитируются мнения многих мусульманских теологов, все они жили в девятом веке, по этому вопросу. За исключением одного, все, процитированные им, принимают непротяженность атомов⁶. Несколько позже, в начале десятого столетия, это была одна из тех тем, по которым школы Басры и Багдада приняли различные точки зрения. Школа Басры, представленная Абу Хашимом, утверждала, что атом имеет размеры (*misāhah*)⁷ и занимает пространство (*mutahayyiz*)⁸, тогда как школа Багдада, представленная Каби

¹ Moreh I, 73, Prop. II.

* Перепечатывается с некоторыми поправками из Politische Ordnung und menschliche Existenz: Festgabe für Eric Voegelin (1967), pp. 593-606.

² *De Gen. et Corr.* I, 8, 325a, 30.

³ *Phys.* III, 4, 203b, 1.

⁴ *Apud* Diogenes Laertius, X, 55.

⁵ H. Diels, *Doxographi Graeci*², I, 3, 18, p. 285a, ll. 3 и 14.

⁶ *Makālāt*, pp. 307-308. Cp. Otto Pretzl, «Die frühislamische Atomenlehre», *Der Islam*, 19:120 (1930).

⁷ *Masā'il*, p. 38, l. 15.

⁸ *Ibid.*, p. 3, l. 21.

(Ка'бі), утверждала, что атом не имеет размера¹ и не занимает пространства². Ко времени Маймонида, в конце двенадцатого столетия, опровержение протяженности атомов, кажется, становится преобладающим взглядом в каламе. Он формулирует это следующим образом: «Универсум как целое, то есть, каждое из тел, которые в нем содержатся, состоит из маленьких частиц, которые являются неделимыми из-за их малости, и каждая из этих частиц абсолютно не имеет величины»³.

Вопрос: Откуда появилась такая концепция непротяженных атомов? То, что она должна появиться откуда-нибудь, и, возможно, не возникла спонтанно в арабской философии, весьма ясно, поскольку нет никакой мыслимой причины, религиозной или рациональной, почему арабская философия должна была отступать в такой фундаментальной проблеме от ее родительского источника.

Ответ, данный современными учеными таков: атоанизм пришел из индийской философии. Мабилло (Mabilleau), первым предположивший такой ответ, идет еще дальше, с большей широтой предположив, что вся теория атоанизма в целом в арабской философии берет свое начало в индийском атоанизме. В действительности он рассматривает индийский атоанизм даже в качестве источника для греческого атоанизма⁴. Пине (Pines) более благоразумно признает греческое происхождение арабского атоанизма, но находит, что определенные элементы в нем, и среди них концепция непротяженных атомов, обязаны своим происхождением индийскому атоанизму⁵. Мне кажется, поскольку признается, что некоторые элементы в мусульманском атоанизме имеют индийское происхождение, можно задать вопрос, была ли среди них концепция непротяженных атомов. Все элементы в мусульманском атоанизме, для которых можно указать их индийское происхождение, оказываются сопутствующими элементам, восходящим к греческой философии, и не противоречат им. Поэтому, если мы признаем, как мы и должны сделать, что общая теория атоанизма в исламе греческого происхождения, то не появится адекватных доводов, философских или религиозных, которые объясняли бы, почему греческие протяженные атомы были заменены на индийские протяженные атомы, тем более, что последняя точка зрения влечет больше трудностей, чем первая.

Неизбежно мы должны предположить, что непротяженные атомы так или иначе имели греческое происхождение. Действительно верно, что ничего подобного мы не обнаружим в греческой философии; но верно это только в том случае, если предположить, что греческой философии обучались по подлинному содержанию трудов греческих философов. Но эти труды не были первичным источником, и конечно не единственным источником, из которого

¹ *Ibid.*, p. 38, ll. 15-17.

² *Ibid.*, p. 41, l. 22 – p. 42, l. 2.

³ *Moreh* I, 73, Prop. I, p. 135, ll. 10-21.

⁴ Mabilleau, *Histoire de la Philosophie Atomistique*, I, 51-60, 301-377.

⁵ S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (1936), pp. 94-123.

мусульмане почерпнули свое первое знание греческой философии. До перевода на арабский язык такого рода аутентичных трудов мусульмане собирали все виды фрагментарной и часто искаженной информации о греческой философии либо из ложных доксографий, либо из переводов с греческого языка, либо изначально составленных на арабском языке. Восточные центры греческой учености, такие как Харран и Гундишапур, порождали различные псевдодоксографы и подделки. Образец такого рода поддельного сочинения был сохранен в доксографии греческих философов у Шахрастани, которая обладает внутренней очевидностью того, что она существует намного дольше, чем арабские переводы подлинных трудов греческих философов. Эта доксография содержит сведения относительно двух главных образцов греческого атомизма, два сообщения о Демокрите и один об Эпикуре. Давайте изучим эти сообщения и посмотрим, какое впечатление о греческом атомизме смогли извлечь ранние мусульмане из этой доксографии.

Одно из сообщений о Демокрите, которое главным образом содержит этические принципы, содержит следующее утверждение: «Он имеет определенные взгляды на философию и свои собственные особенные представления о принципах возникновения и разрушения, и Аристотель, оказывая предпочтение его мнению более, чем мнению своего учителя — божественного Платона, в этом предпочтении действовал ненадлежащим образом»¹. Здесь один из главных представителей греческого атомизма представлен имеющим свой собственный особый взгляд на принципы возникновения и разрушения. Мы можем разумно предположить, что те из ранних мусульман, кто мог использовать эту доксографию, уже имели некоторые познания, полученные из каких-либо других источников, об определенных стандартных философских представлениях, включая общее и неясное знание об атомах и акциденциях Демокрита. Поэтому когда они читали в этой доксографии о тех особенных взглядах, которых придерживался Демокрит, на принципы возникновения и разрушения, они естественно отождествили их с его атомистическими взглядами. И когда они далее читали в той же самой доксографии, что взгляды, которых придерживался Демокрит относительно атомов, были одобрены Аристотелем и более предпочтительны, чем взгляды Платона, они естественно получали впечатление, что атомы и акциденции Демокрита схожи с материей и формой Аристотеля и не схожи с образами и идеями Платона. Бесполезно размышлять о том, какую концепцию атомов они могли бы получить из этого сравнения атомов Демокрита и материи Аристотеля. Зная, как это и было на самом деле, что среди аристотеликов бытовал вопрос о том, является материя Аристотеля протяженной или нет — вопрос, который повторялся и в поздней арабской философии², мы можем с готовностью видеть, как на осно-

¹ *Milal*, p. 305, ll. 3-5.

² Ср. мою *Cresca's Critique of Aristotle* (1929), п. 18 на pp. 579-590, и заключение на pp. 100-101.

вании этой доксографии некоторым из ее читателей удалось прийти к заключению, что атомы непротяженны.

Второе сообщение о Демокрите — смесь различных представлений¹, в которой никаких следов его теории атомов не обнаруживается.

Сообщение об Эпикуре в доксографии Шахрастани содержит следующее утверждение: «Принципов два, пустота и формы (*al-suwar*). Что касается пустоты, это — пустое пространство; но что касается форм, они — свыше и более чем место и пустота, и из них возникли все существующие вещи и на них распадаются все вещи, которые приходят в существование, так что через них вещи получают свое начало, и них возвращаются»². Арабский термин *surah*, «форма», используется как перевод греческого термина εἶδος и ἰδέα, и, следовательно, эта атрибуция Эпикуру веры в «пустоту» и «формы» отражает греческий пассаж, в котором атомы Эпикура упоминались как идеи, поскольку так, в действительности, атомы Демокрита упомянуты в *De Placitis Philosophorum* Псевдо-Плутарха³. Здесь также нет никакого указания, что «атомы», названные «формами», имеют величину. Напротив, термин *suwar* для тех, кто уже имел поверхностные познания в философии, означал или Платоновские «идеи» или Аристотелевские «формы», ни одно из которых не имело величины.

В этой доксографии Шахрастани имеется только одно сообщение, объединяющее Демокрита и Эпикура, в котором атомы у них обоих, как недвусмысленно говорится, имеют величину. Но это сообщение, так же как сообщение о Гераклите и Гипассе, непосредственно предшествующее ему, на что, как я полагаю, можно указать, является более поздней интерполяцией кем-то, кто уже имел перед собой арабский перевод *De Placitis Philosophorum* Псевдо-Плутарха. Эти два сообщения вставлены в раздел о Пифагоре, между пассажем, который содержит вопрос, адресованный Пифагору, и его ответ⁴ и пассажем, который начинается с утверждения: «Пифагор имел двоих верномыслящих (или мудрых) учеников»⁵. Сообщение о Гераклите и Гипассе, и сообщение, объединяющее Демокрита и Эпикура, которое появляется между этими двумя пассажами, не имеет никакого отношения к Пифагору. Они взяты, как мы увидим, из арабского перевода *De Placitis Philosophorum* Псевдо-

¹ *Milal*, p. 294, ll. 12-20.

² *Ibid.*, p. 297, ll. 10-12.

³ Ср. Diels, *Doxographi Graeci*, IV, 5, 3, p. 388a, l. 4. Термин ἰδέας в этом фрагменте из Псевдо-Плутарха без сомнения используется в смысле σχήματα, «образы», который является одной из характеристик атомов (см. ниже p. 487, n. 1). В арабском переводе Псевдо-Плутарха термин ἰδέας переведен как *shukul*, «образы» (ед. ч. *shakl* в печатном издании Badawi, p. 158, l. 7). Также и у Немесия в *De Natura Hominis* 2 (PG 40, 536 B; ср. Diels, *loc. cit.*) σχήματα имеет отношение к описанию атомов. Во фрагменте, цитированном из Симпликия в Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Демокрит B, 167, на который обратил мое внимание профессор Чарльз Канн, термин εἶδος применяется к атомам. Здесь εἶδος также, несомненно, используется в смысле σχήματα.

⁴ *Milal*, p. 277, ll. 1-4.

⁵ *Ibid.*, l. 18.

Плутарха, где хронологически следуют за сообщением о Пифагоре. Но человек, делавший вставку, в порядке объяснения, почему он вставил эти сообщения в сообщение о Пифагоре, изменяет вводные слова «Гераклит и Гипасс из Метапонта», которые встречаются и в оригинальной греческой и арабской версии Псевдо-Плутарха¹, на следующие: «Гераклит и Гипасс относились к Пифагорейцам»², вероятно оправдывая себя за то, что сделал так на основании некоторых слухов, и видимо должен был слышать, что и Гераклит, и Гипасс принадлежали к Пифагорейской школе³. Но, точно следуя за арабским переводом *De Placitis Philosophorum* Псевдо-Плутарха⁴, интерполятор вводит свое сообщение о Демокрите и Эпикуре посредством утверждения «Эпикур, который философствовал в дни Демокрита»⁵, о чем в оригинальном греческом тексте читаем: «Эпикур, сын Неоха, который философствовал вместе с Демокритом (κατὰ Δημόκριτον)».⁶ Затем снова, точно следуя за отчасти неточным утверждением как греческого оригинала, так и арабского перевода *De Placitis* Псевдо-Плутарха, наш интерполятор говорит, что тогда как Эпикур приписывает атомам «форму, величину и вес», Демокрит приписывает им только «величину и форму».⁷

Таким образом, за исключением пассажа с поздней интерполяцией из *De Placitis* Псевдо-Плутарха, ничего больше нет в этой доксографии, сохраненной Шахрастани, которая вероятно является одним из самых ранних источников, предоставивший ранним мусульманам некоторые неопределенные знания о греческом атомизме, из которого они, возможно, узнали, что атомы имеют величину. И напротив, это же позволило им предположить, что атомы не имели никакой величины.

Но доксография, сохраненная Шахрастани, как мы можем предположить, не была единственной работой такого типа, доступной ранним мусульманам. Должно было существовать много других доксографий, и среди них, должно быть, были те, которые содержали искаженные взгляды на атомизм, особенно атомизм Демокрита. Ибо Демокрит известен как наиболее предпочтительный ориентир, по которому сверяются все взгляды. Дильс во *Fragmente der Vorsokratiker* предлагает гораздо больше неаутентичных фрагментов Демокрита, чем для всех остальных. К этим многочисленным псевдодемокритовым фрагментам я собираюсь добавить еще один — который касается вопроса возможного греческого происхождения непротяженных атомов.

Фрагмент содержится в одном пассаже в работе Исаака Исраэли *De Elementis*, арабский оригинал которого, написанный в течение девятого или десятого столетий, утрачен, но имеется латинский перевод, сделанный в двена-

¹ Diels, *Doxographi Graeci*, p. 283, ll. 17-18 (Arabic, p. 102, l. 4).

² *Milal*, p. 277, l. 4.

³ Cp. Zeller, *Phil. d. Gr.* I⁴, n. I на pp. 568-569 и pp. 457-458; Diels, *op. cit.*, pp. 145, 152, 178.

⁴ Арабский *De Placitis*, p. 102, l. 10.

⁵ *Milal*, p. 277, l. 8.

⁶ Diels, *op. cit.* n. 4, p. 285a, ll. 1-2.

⁷ *Milal*, p. 277, ll. 10-11; cp. Diels, *op. cit.* n. 4, p. 285a, ll. 12-15 (Arabic, p. 102, ll. 14-16).

дцатом столетии¹, и еврейский перевод тринадцатого века². Пассаж встречается в ходе обсуждения Исаэли значения определения Галеном элементов, которое в цитате Исаэли выглядит так: «элемент является минимумом частей вещи». ³ Он обсуждает различные возможные значения выражения «минимум частей», используемого в определении Галена. ⁴ Он предлагает гипотетическому собеседнику предположить, что под «минимумом частей» в определении Галена представляются те части, «на которые тело может быть естественным образом разделено, и из которых оно также составлено, аналогично разделению тела на поверхности, поверхностей — на линии, и линий — на точки». ⁵ Иными словами, «минимум частей» является математическими понятиями, такими как поверхности, линии и точки, о которых Аристотель говорит, что «все они присущи другим вещам, но ни одно из них не существует отдельно». ⁶ Далее собеседник Исаэли говорит, что он может подтвердить такую интерпретацию определения Галена «утверждением Демокрита, поскольку Демокрит говорил, что тело состоит из поверхностей, и поверхности состоят из линий, и линии состоят из точек». ⁷

Поскольку никакое сходное утверждение не найдено в существующих фрагментах, сообщающих об учении Демокрита, Якоб Гуттманн в монографии об Исааке Исаэли понимает это утверждение как сформулированное лично Исаэли и объявляет, что оно является неверным истолкованием Исаэли теории атомов Демокрита. ⁸ Я полагаю, что суждение неточно. Внутреннее свидетельство указывает на то, что это утверждение является цитатой из некоторого источника.

Это свидетельство оказывается двояким.

Во-первых, имеется способ, с помощью которого это утверждение, якобы его гипотетического собеседника, вводится Исаэли. Согласно латинскому переводу, который, как кажется, практически буквально воспроизводит арабский оригинал, мы читаем: «И он подтверждает это утверждением Демокрита, поскольку Демокрит так говорил». В былое время, прежде, чем были изобретены кавычки, такие вводные слова означали, что следующее за ними — цитата.

¹ *Liber de Elementis* в *Omnia Opera Isaac* (1515), fols. IIIc–Xd.

² *Sefer ha-Yesodot*, ed. S. Fried (1900).

³ *De Elementis*, fol. VIIId, l. 13 (*Yesodot*, p. 40, l. 7); cp. Galen, *De Elementis ex Hippocrate* I, 1 (*Opera*, ed. Kühn, I, p. 413); *De Hippocratis et Platonis Placitis* VIII, 2 (V, p. 661).

⁴ *De Elementis*, fol. VIIId, l. 17–fol. VIIa, l. 5; *Yesodot*, p. 40, l. 9–p. 43, l. 1.

⁵ *De Elementis*, p. 8a, ll. 5–11 (*Yesodot*, p. 43, ll. 1–5).

⁶ *Metaph.* XI, 2, 1060b, 16–17.

⁷ *De Elementis*, p. 8a, ll. 11–14 (*Yesodot*, p. 43, ll. 5–6): «et certificet super illud sermone Democriti, quoniam Democritus dixit quod corpus est compositum ex superficiebus et superficies compositae sunt ex lineis et lineae ex punctis».

⁸ Cp. Jacob Guttman, *Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli* (1911), p. 13; p. 62, n. 1.

Во-вторых, есть собственный комментарий Исаэли, опровергающий суждение его гипотетического собеседника. Оно читается следующим образом:

«Мы говорим ему: утверждение Демокрита, которое ты процитировал, а именно, что когда точки соединяются вместе, то возникает линия — это утверждение, которое влечет за собой две интерпретации».¹ Затем Исаэли поясняет, каковы эти две возможные интерпретации. Это именно тот самый факт, что Исаэли предполагает две возможных интерпретации утверждения Демокрита, которое он сам вложил в уста своего гипотетического собеседника, и это показывает, что данное утверждение не сформулировано самим Исаэли, поскольку он, конечно, не предложил бы две возможных интерпретации утверждения, которое сам же высказал. Несомненно, что это утверждение — цитата из пассажа о Демокрите из некоторого доксографического источника, который был или переводом с греческого или сразу был написан на арабском языке, в качестве основы для которого использовались греческие источники.

Каков был полный пассаж, из которого взята цитата Исаэли, можно реконструировать, опираясь на два фрагмента из Аристотеля, которые, как мы попытаемся показать, отражены в той цитате из Демокрита.

Первый из этих фрагментов встречается в *Метафизике*, где, рассуждая о платониках, Аристотель говорит, что с одной стороны они трактуют единство, которое понимается ими как первопринцип, как математическую «точку», поскольку «единица есть точка без положения» и, когда они так говорят, то делают это «так же, как некие другие», то есть, атомисты Левкипп и Демокрит, «они считали вещи состоящими из мельчайших частиц».² Здесь прописана аналогия между математической точкой и атомом Демокрита, тем не менее, при более глубоком исследовании, эта аналогия имеет отношение только к неделимости, а именно, и математическая точка и атомы Демокрита неделимы; нет никакого указания в этой аналогии на то, что атом Демокрита не должен, как и математическая точка, иметь никакой протяженности³.

Второй пассаж встречается в *De Anima*, где Аристотель приводит доводы против точки зрения, совпадающей с точкой зрения Ксенократа, в котором утверждается, что душа есть самодвижущееся число, состоящее из единиц. Аргумент Аристотеля разделен на две части. В первой части⁴ он предполагает, что единицы, из которых состоят души-числа, не имеют никакой протя-

¹ *De Elementis*, p. 8a, ll. 17-19 (*Yesodot*, p. 43, ll. 10-11): «Dicemus ei: Quod autem narrasti de sermone Democriti, quod cum puncta componuntur sit ex eis linea, est sermo habens duas intentiones».

² *Metaph.* XIII, 8, 1084b, 25-28.

³ В *De Caelo* III, 4, 303a, 8-9, на что обратил мое внимание профессор Гарольд Ф. Чернисс, Аристотель говорит, что Левкипп и Демокрит, согласно их теории атомов, «в каком-то смысле считают все вещи числами и состоящими из чисел». Здесь аналогия атомов и чисел означает только, что, как и числа, атомы неделимы; это не значит, что, как и числа, они также непротяженны.

⁴ *De Anima* I, 4, 408b, 30-409a, 10.

женности, но, в ходе его аргументации, из того факта, что они являются самодвижущимися, он заключает, что, даже при том, что они не имеют никакой протяженности, они должны иметь положение, и, следовательно, быть точками, поскольку, согласно его утверждениям в других местах, точка — это то, что неделимо, то есть, непротяженное, но имеющее положение.¹ Вторую часть своего аргумента Аристотель начинает с утверждения, которое в буквальном переводе читается так: «В самом деле, если шарики Демокрита превратить в точки, оставив только их количество (γὰρ ἐκ τῶν Δημοκρίτου σφαιρίων ἐὰν γένωνται στιγμαί, μόνον δὲ μένη τὸ ποσόν), то среди них будет нечто движущее и нечто движущееся, как в непрерывной величине».² В этой цитате из Аристотеля не совсем ясно, что в действительности значит утверждение, которое мы отметили и для которого привели греческое соответствие. Но у Фемистия в комментарии к *De Anima*, переведенном на арабский в девятом веке, это же утверждение Аристотеля перефразировано следующим образом: «Не будет никакого различия в том, говорим ли мы, что душа состоит из единиц или из мельчайших частиц, которые Демокрит рассматривает как сферические, ибо если кто-либо предположит, что сферы Демокрита более не есть сферы, но точки, которые сохраняют только свое количество, ничто не сможет отвлечь некоторые из них от порождения движения, а другие от бытия в движении, как было бы, будь они маленькими телами».³

Возможно, отмеченный парафраз Фемистия в выделенном оригинальном высказывании Аристотеля не столь явен, как бы мы того хотели, но его значение весьма ясно. Он означает следующее: *Если кто-либо желает назвать небольшие сферы или атомы Демокрита точками, которые обладают величиной*, то он может это сделать. Интерпретация этого пассажа Аристотеля более ясно дается Аверроэсом, который в своем комментарии на этот пассаж Аристотеля, очевидным образом основанный на комментарии Фемистия, говорит: «То, что подразумевает Аристотель, как мне кажется, таково: И также тот, кто предполагает, что точка может быть самодвижущейся, признает и то, что следствием его предположения будет то, что точка должна быть телом. В соответствии с этим мы вполне можем сказать, что самодвижущиеся круглые атомы Демокрита до такой степени малы, что они могут быть названы точками, ибо точка, в соответствии с ее использованием в этом предположении, есть ничто иное как тело».⁴ Несомненно эта интерпретация пассажа

¹ *Metaph.* V, 6, 1016b, 25-26, 30-31.

² *De Anima*, I, 4, 409a, 10-13.

³ *Themistius in Libros de Anima Paraphrasis*, ed. R. Heinze (1899), p.31, ll. 20-24: οὐδὲν διοίσει μονάδας λέγειν ἢ σώματα σμικρὰ τὴν ψυχὴν, οἷα καὶ Δημόκριτος τὰ σφαιρικά· καὶ γὰρ εἴ τις ὑπόθωιτο τὰς Δημοκρίτου σφαίρας μηκέτι σφαίρας, ἀλλὰ στιγμάς, μόνον δὲ αὐτῶν τηροῖ τὸ ποσόν, οὐδὲν κωλύει τὰς μὲν κινεῖν αὐτῶν, τὰς δὲ κινεῖσθαι, ὥσπερ εἰ μικρὰ σώματα ἦσαν.

⁴ *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libros I*, Comm. 69 (ed. Stuart Crawford [1953], c. 94, ll. 17-22): «Et intendit, ut mihi videtur: et similiter qui ponit quod possibile est ut punctus moveatur concedit ut contingat ei quod punctus sit corpus. Et ideo bene pos-

Аристотеля, воплощенная в комментариях Фемистия и Аверроэса, представляет традиционную интерпретацию, которая была широко распространена в различных последующих школах философии, возникнув вместе со школой греческих перипатетиков и получив продолжение в школе их арабских последователей.

Давайте теперь вообразим доксограф, который хочет передать своим читателям точку зрения, согласно которой Демокрит, в отличие от точки зрения Аристотеля о бесконечной делимости материи, верил, что вещи в конечном счете составлены из бесконечно малых, называемых атомами. Давайте далее вообразим, что наш доксограф, который, несомненно, знал, что математическая точка неделима, знал также об утверждении Аристотеля, что атомы Демокрита могут быть свободно названы точками. Давайте далее вообразим, что он, конечно, знал, что математики помимо точек говорят также о поверхностях и телах, он также знал об утверждении Аристотеля, что поверхности есть части и подразделения тел, а линии есть части и подразделения поверхностей, а точки — части и подразделения линий.¹ Вообразив, что все это наш доксограф держал в уме, мы с готовностью увидим, как он смог перейти к утверждению о точке зрения Демокрита на атомы, которая в полном объеме выглядит следующим образом: «Демокрит утверждает, что начала всех вещей — это небольшие сферы, которые являются неделимыми как точки, так что тело состоит из поверхностей, и поверхности состоят из линий, и линии состоят из точек». Это — последняя часть того утверждения, которое цитировалось гипотетическим собеседником Исраэли.

Несомненно, наш доксограф использовал термин «точки» в том широком смысле, в котором он используется в этих двух пассажах Аристотеля — в смысле чего-то, что, наряду с тем, что оно неделимо, не является непротяженным. Но ранние мусульмане, изучающие философию, которые читали эту доксографию, вероятнее всего, знали математический и философский трюизм, что точка имеет положение, но не имеет никакой величины, тогда как в двух вышеназванных пассажах Аристотеля термин «точки» свободно используется в смысле чего-то, что имеет величину. Впечатление, которое они получили от такой доксографии, состояло в том, что атомы Демокрита были, как математические точки, лишены протяженности.

Свидетельство, что это доксографическое утверждение, возможно, вело читателей к предположению, что атомы Демокрита непротяженны, должно обнаружиться в собственном комментарии Исраэли на него, и к которому мы уже обращались выше.

Исраэли, который жил в то время, когда физические труды Аристотеля и его *Метафизика*, так же как *De Placitis Philosophorum* Псевдо-Плутарха уже были переведены на арабский язык, несомненно, знал, что атомы Демо-

sumus dicere quod sphaerae Democriti, quae moventur ex se, adeo sunt parvae quod dicuntur puncta. Punctus enim secundum hanc positionem non est nisi corpus».

¹ *Metaph.* XI, 2, 1060b, 12-15.

криты были протяженными, и что Аристотель был противником атомизма, и, как мы увидели, он знал также почему Аристотель был его противником. Он, конечно, знал, что в исламе, среди тех, кто верил в атомы, были те, кто верил, что атомы непротяженны, и были те, кто верил, что они протяженны, ибо в его обсуждении мусульманского атомизма он упоминает обе этих точки зрения и спорит против обеих.¹

Однако, вероятно, он не связывал термин «точки» в утверждении Демокрита, которое он помещает в уста своего гипотетического собеседника, с пассажами Аристотеля, где термин «точки» используется в широком смысле чего-то неделимого, но протяженного. И, таким образом, критикуя объяснения своего собеседника «минимума частей» в определении элементов Галена, означающего то же самое, что «точки» или «атомы» в утверждении, цитированном под именем Демокрита, он говорит, что имеются две интерпретации «точек» в утверждении Демокрита, ни одна из которых не применима в качестве объяснения «минимума частей» Галена. Эти два объяснения, как они возникают в его критике последних, соответствуют двум концепциям атомов, распространенным в исламе, а именно, что они либо (1) неделимы и непротяженны или (2) неделимы, но протяженны. Его критика обеих мусульманских концепций атомов и две возможных интерпретации предполагаемого утверждения Демокрита основаны, как мы могли видеть, на двух аргументах, используемых Аристотелем, один против предположения, что тело состоит из чего-то, что одновременно неделимо и непротяженно, и другой — против предположения, что нечто протяженное может быть неделимым.

Аргумент Аристотеля против предположения, что тело может состоять из чего-то, что является и неделимым и непротяженным, встречается в нескольких местах. В одном месте он доказывает, что, поскольку те вещи, которые являются и неделимыми и непротяженными, не имеют частей, то когда они контактируют одна с другой, контакт будет «как целое с целым», но, если это так, то они не могут формировать тело, поскольку тело является непрерывным количеством и имеет различные части.² В другом месте он доказывает, что составные части тела не могут быть точками, поскольку «ведь когда точки соприкасались друг с другом, и величина была единой, и они были месте, они никак не увеличивали целое... хотя бы даже все точки сложились вместе, все равно они не составили бы никакой величины».³ В третьем месте он просто спрашивает: «И как величина может состоять из неделимых?»⁴ Таким образом, Исраэли доказывает, что, при условии, что точки в утверждении Демокрита непротяженны, соединение между любыми такими двумя точками будет соединением целого с целым, но «если... соединение одной точки с другой — это соединение целого с целым, тогда две точки будут формировать одну точку и их место будет одним местом, поскольку целое одного есть

¹ Cp. *Yesodot*, p. 49, ll. 14 ff; *De Elementis*, p. 8c, ll. 53 ff.

² *Phys.* VI, I, 231b, 2-5.

³ *De Gen. et Corr.* I, 2, 316a, 30-34.

⁴ *Metaph.* XIII, 8, 1083b, 15-16.

целое другого, так как ни одна из них не имеет протяженности, и не существует каких-либо различий между ними. И то же самое останется истинным для третьей точки и для четвертой и других после них и так до бесконечности».¹ Вывод из рассуждения, который, как ожидает Исфаэли, мы сделаем сами, таков: итак, никакая комбинация таких точек не может сформировать тело.

В отношении предположения, что неделимые, из которых составлены тела, имеют протяженность, Аристотель подводит итог своему аргументу против этого утверждением, что «не верно говорить о неделимых величинах».² Также Исфаэли, рассматривая предположение, что точки во фрагменте Демокрита, хотя и неделимы, но протяженны и содержат части, так что когда одна точка соединена с другой, она находится в соединении с ней, как часть с частью, аргументирует его следующим образом: «И если соединение одной точки с другой осуществляется как соединение ее части с частью другой, тогда деление и рассечение [точки] будет с необходимостью из этого следовать, но это покончит с его требованием [что тела составлены из точек], поскольку точка неделима».³ Здесь Исфаэли снова ожидает от нас подведения итогов так, как это выразил Аристотель — что «не верно говорить о неделимой протяженности».

Итак, когда нам говорят, что калам не мог взять концепцию непротяженных атомов из греческой философии, мы можем возразить, что он мог взять ее из той дошедшей до нас доксографии, сохраненной Шахрастани, в которой атомы Демокрита иносказательно соотносятся с «материей» Аристотеля и завуалировано названы «простыми душами», и в которой атомы Эпикура прямо названы «формы», они «над и выше космоса и пустоты», или он мог взять ее из несохранившийся доксографии, упомянутой Исфаэли, в которой атомы Демокрита описываются как «точки».

3. Греческие описания атомов как они отражены в атомизме калама

¹ «*De Elementis*, c. 8a, ll. 21-27 (*Yesodot*, c. 43, ll. 11-17): «Si ... eius continuatio cum eo est continuation cum toto, erunt duo puncta punctum unum, et erim ipsorum locus locus unus, quoniam totum cuiusque ipsorum erit totum alterius, cum nulli ipsorum sit divisio (иврит: *merhak* = арабский *bu'd* = διάστασις, расстояние, протяженность, измерение) neque differentia inter ea. Similiter secundum hanc similitudinem ratiotatio etiam puncto tertio et quarto, et quae sunt post illud usquam ad infinitum». Ср. c. 8c, ll. 58-66 (*Yesodot*, p. 50, ll. 1-7) тот же самый аргумент против мусульманских непротяженных атомов.

² *Metaph.* XIII, 8, 1038b, 13-14.

³ *De Elementis*, p. 8a, ll. 27-30 (*Yesodot*, p. 43, ll. 17-18): "Et si fuerit continuatio puncti cum puncto parte ipsius cum parte illius, sequitur ipsam divisio ac pcremtio, et removebitur alteratio (очевидно опечатка в слове *altercatio*, иврит: *ta'anah* = Arabic *da'wā*, утверждение, требование, согласие) ab eis, cum punctum sit cui pars non est». Это последнее утверждение процитировано из Euclid, *Elements* I, Def. I. Ср. p. 8c, ll. 66-70 (*Yesodot*, p. 50, ll. 7-10) тот же самый аргумент против мусульманских непротяженных атомов.

Рассмотрев то, как мусульманские атомисты обращались с греческими атомистическими описаниями атомов как вечных и бесконечных и имеющих величину, давайте теперь посмотрим на то, как они обращались с некоторыми другими характерными описаниями атомов, используемыми греческими атомистами как раннего демокритовского типа, так и более позднего эпикуровского типа.

В атомизме Демокрита, о котором сообщает Аристотель¹, атом описывается как «существующее» (ὄν), в отличие от пустоты, которая описывается как «несуществующее» (οὐκ ὄν), и они также описаны как отличающиеся друг от друга тремя способами: (а) они отличаются по положению (θέτις) или «повороту» (τροπή), как, например, «выше и ниже, впереди и позади, [справа и слева]»²; (б) они отличаются по форме (σχήμα) или очертаниям (ρυσμός), как, например, «угловой, прямой и круглый»; (с) они отличаются по порядку (τάξις) или «взаиморасположению» (διαθιγή), например, любые два атома обозначенные через буквы А и N, могут быть расположены или в порядке AN или в порядке NA, так что контакт между ними различен. Все эти описания, мы постараемся это показать, отражены в дискуссиях калама по атомизму.

Что касается «существования», в каламе «существование» (*wujūd*) используется Абу Хашимом из басрийской школы в качестве одного из существенных атрибутов атома.³

Что касается «положения» или «превращения» (τροπή), посредством которых обозначаются противоположности «выше и ниже, впереди и позади, справа и слева», в каламе эта тема отражена в дискуссии о *jihah*, «направление», в его отношении к атому⁴ термин «направление» объясняется как обозначающий «право и лево, выше и ниже, прежде и позади».⁵

Что касается «формы», в каламе имеется дискуссия относительно того, являются ли каждый из атомов квадратным или круглым.⁶

Что касается «порядка» или «взаиморасположения», в каламе в целом предполагается, что контакт (*mass*) между атомами имеется и, следовательно, по-видимому, имеется различие в «порядке».⁷

В греческом атомизме, за исключением свойств величины, формы и веса, вечные атомы перед их столкновением не обладают, как говорят, «ни одним из качеств, относящихся к вещам, которые мы можем наблюдать»⁸, такими, как цвет, запах, вкус, звук, холод и тепло.⁹ В каламе имелись различные мнения относительно этого вопроса. С одной стороны, Абу ал-Худайл¹⁰, Фувати¹

¹ *Phys.* I, 5, 188a, 22-26; *Metaph.* I, 4, 985b, 4-19; VIII, 2, 1042b, 12-15.

² В качестве дополнительного упоминания, см. *Phys.* III, 5, 205b, 32-33.

³ *Masā'il*, p. 3, 14 (20); p. 8, l. 8 (24).

⁴ *Ibid.*, p. 40, l. 20; ср. *Maālāt*, p. 316, ll. 8-11.

⁵ *Masā'il*, p. 41, ll. 5-6; ср. *Maālāt*, p. 316, l. 12.

⁶ Ср. Horten, *Probleme*, p. 226.

⁷ Ср. *Makālāt*, p. 302, l. 10 – p. 303, l. 3; Horten, *Probleme*, pp. 224-225; ср. Pines, pp. 8-9.

⁸ Diogenes, X, 54.

⁹ Lucretius, II, 730-859.

¹⁰ *Makālāt*, p. 311, ll. 13-14; p. 312, l. 1.

и Абу Хашим² утверждали, что созданный атом может быть лишенным таких акциденций как цвет, вкус, запах и т.п. С другой стороны, Исафи³ и Каби⁴ утверждали, на языке последнего, что «невозможно для атома быть лишенным цвета, вкуса, запаха, теплоты, холода, влажности и сухости». Как кажется, нет никакой логической связи между проблемой, имеют ли атомы величину и проблемой, имеют ли они акциденции. Абу Хашим, который говорит, что атомы могут быть лишенными акциденций, говорит также, что они имеют величины⁵; Каби, который говорит, что они не могут быть лишенными акциденций, говорит, что они не имеют никакой величины⁶; а Абу ал-Худайл, который говорит, что они могут быть лишенными акциденций, говорит, что они не имеют величины⁷. Маймонид воспроизводит наиболее популярное представление в каламе своего времени следующим образом: «Каждый из атомов, созданных Богом, неизбежно должен иметь акциденции, от которых он является неотделимым; такие, например, как цвет, запах, движение или покой; количество, однако, является исключением, поскольку, согласно их мнению, ни одна из этих сущностей не имеет количества; в действительности, количество не обозначено ими как акциденция, и оно не мыслилось ими в терминах акциденции⁸».

В греческом атомизме, к тому же, вечные атомы, наряду с тем, что не имеют таких качеств как цвет, запах, вкус, звук, холод и тепло, однако все движутся⁹. Также в мусульманском атомизме даже Абу ал-Худайл, который верит, что атомы могут быть лишенными таких акциденций как цвет, вкус, запах и схожих с ними, как сообщают, говорил, что они обладают движением и покоем, и тем, что из этого следует — соединением и разделением.¹⁰

В греческом, а скорее эпикурейском, атомизме, вечное движение свободных атомов никогда не прекращается, даже когда атомы посредством своих случайных столкновений формируют составные тела. В пределах составных тел каждый из атомов, формирующих тела, продолжает пребывать в движении и, в действительности, движение любого составного тела есть результат суммарного движения составляющих его атомов.¹¹

В письме к Геродоту Эпикур выражает свое мнение по этому пункту, говоря, что атомы, когда они соединены в составные тела, «сохраняют вибра-

¹ *Ibid.*, p. 304, ll. 6-7.

² *Masā'il*, p. 43, ll. 6-7.

³ *Makālāt*, p. 302, ll. 8-9.

⁴ *Masā'il*, p. 43, ll. 20-21. Но в *Usūl*, p. 56, ll. 15-16, говорится, что Каби полагал, что субстанция может быть лишена всех акциденций, кроме цвета.

⁵ *Masā'il*, p. 38, l. 15.

⁶ *Ibid.*, ll. 16-17.

⁷ *Makālāt*, p. 307, l. 10.

⁸ *Moreh* I, 73, Prop. 5, p. 138, ll. 21-25. Ср. *Usūl*, p. 56, ll. 11 ff.; *Irshād*, p. 13, ll. 16 ff. (32).

⁹ Aëtius, *De Placitis Philosophorum* I, 3, 18; I, 12, 5 (Arabic, p. 112, ll. 13-14; p. 117, l. 6); Diogenes, X, 43.

¹⁰ *Makālāt*, p. 303, ll. 2-5; p. 311, ll. 11-15; p. 315, ll. 2-6. Ср. прим. 50, ниже.

¹¹ См. Bailey, *Greek Atomists and Epicurus*, pp. 330 ff.

ции (τὸν παλμὸν ἰσχυρίν)».¹ Хотя это письмо не было переведено на арабский язык, атомисты калама придерживались такой же точки зрения. Таким образом, те атомисты калама, которые полагали, что атомы не имеют не только движения, но также и всех других видов акциденций, согласно сообщению Маймонида, придерживались следующей точки зрения: «Относительно акциденций, которые существуют в теле, ни одна из них, можно сказать, не принадлежит непосредственно телу как целому; скорее любая из этих акциденций существует, согласно их мнению, в каждом из атомов, из которых составлено тело». В качестве иллюстрации Маймонид упоминает такие акциденции как белизна, движение, жизнь и ощущения. Используя движение в качестве иллюстрации, он говорит: «Сходным образом они говорят относительно тела в движении, что то, что каждый из составляющих тело атомов находится в движении и что только таким образом тело как целое находится в движении»². Та же самая точка зрения также неявным образом выражена в следующей полемике, о которой сообщает Багдади. Абу ал-Худайл, сообщает он, утверждал, что «тело может состоять из многих атомов и перемещаться посредством движения, внутренне присущего некоторым атомам... Остальные мутакаллимы говорят, что только атом, в котором существует движение, перемещается за счет него, но не целое тело вместе со всеми другими атомами... Но если тело как целое переместилось, то движение было в каждом из его атомов»³. Общее предположение и Абу ал-Худайла, и других мутакаллимов, несмотря на различия между ними, в том, что акциденция движения существует в атомах, а не в теле.

Другим пунктом в Эпикурейском атомизме, который, возможно, был известен арабским атомистам, является теория «отклонения». Эта теория полагает, что атомы в их вечном движении вниз слегка отклонялись в сторону от перпендикулярной линии падения, поскольку иначе они никогда не смогли бы сформировать составные тела и, следовательно, не смогли бы сформировать мир. Эта эпикурейская теория отклонения упоминается в двух пассажах *De Placitis Philosophorum* Псевдо-Плутарха. Эти пассажи, в их арабской версии, читаются следующим образом: (1) «Что касается Эпикура, он думает что... атомы перемещаются, в один момент перпендикулярно ('*alā istikāmah wa-kiyām*, κατὰ στήθεμιν), а в другой момент отклоняясь ('*alā mayl wa-in 'itāf*, κατὰ παρέγκλισιν)»⁴. (2) «Что касается Эпикура, он верил в два способа [движения], один из которых представлен параллельными линиями ('*alā al-istiwā*', κατὰ στήθεμιν) и другой — отклоняющимися линиями ('*alā al-mayl*, κατὰ παρέγκλισιν)»⁵. В описании своей собственной теории атомов мутакаллимы не упоминают отклонения, причем в силу самых серьезных оснований, в их собственной теории атомов атомы сталкивались не в силу простой слу-

¹ Diogenes, X, 43.

² *Moreh Nebukim* I, 73, Prop. 5, p. 138, l. 26 – p. 139, l. 1.

³ *Fark*, p. 112, l. 7 – p. 113, l. 4.

⁴ Aëtius, *De Placitis Philosophorum* I, 12, 5 (Arabic, p. 117, ll. 4-7).

⁵ *Ibid.* I, 23, 4 (Arabic, p. 120, ll. 9-11).

чайности, а соединялись Богом, и потому не было никакой необходимости в отклонении, чтобы составить комбинацию атомов. Но в их описании эпикурейской теории атомов некоторые из них, как кажется, знали об этом. Так, и Саадия (Saadia), и Шахрастани, имея дело с атомизмом Эпикура, кажется, ссылаются на его теорию отклонения, первый в утверждении, что атомы «собрали вместе грядущее пространство, теперь занятое миром и прижаты и сдавлены вместе»¹, а последний — в своем утверждении, что атомы «движутся по всем направлениям движения».²

В греческом атомизме атомы представляются как постижимые только посредством «ума» (*'aklan*, λόγῳ),³ и утверждается, что «никакие атомы не даны нашим чувствам».⁴ Среди мутакаллимов были различные мнения на этот счет, некоторые из них утверждали, что атомы можно увидеть или ощутить на вкус, тогда как другие отрицали, что атомы могут быть восприняты любыми из наших чувств.⁵

В греческом атомизме атомы, хотя и отличались по виду или по форме, понимались как «в общем одного и того же рода (τὸ γένος ἓν)»⁶. Точно также басрийская школа калама, как сообщают, утверждала, что «атомы все суть в общем одного и того же рода»⁷. Каби, однако, как представитель багдадской школы, полагал, что они одновременно и сходны и различны.⁸ Аналогичным образом в индийском атомизме, мы говорили, не все атомы в конечном счете однородны.⁹ Маймонид как представитель преобладающей точки зрения в каламе своего времени утверждает, что «все эти атомы подобны, сходны; нет никакого различия между ними в любом отношении».¹⁰

Как в греческом атомизме, также и в атомизме калама тела возникают из комбинаций атомов, и это позиция не только тех в каламе, кто наделяет атомы величиной, но также и тех, кто полагает, что атомы лишены величины. Эти последние делятся на две группы. Первая группа полагает, что комбинация лишенных величины атомов формирует одно обладающее величиной тело. Другая группа считает, что не обладающие величиной атомы посредством их комбинаций друг с другом становятся телами, обладающими величиной, в результате комбинация атомов формирует не одно тело, но, скорее, множество тел, столько, сколько атомов принимало участие в их комбина-

¹ *Emunot* I, 3, 9th Theory, p. 61, ll. 15-16.

² *Milal*, p. 277, l. 14. См. Также его отсылку на свою *Nihāyat*, p. 123, ll. 8-11.

³ Aëtius, *De Placitis Philosophorum* I, 3, 18, p. 285a, ll. 3 и 8 (Arabic, p. 102, ll. 11 и 13). Ср. Diogenes, X, 56; Lucretius, I, 268-270.

⁴ Diogenes, X, 44.

⁵ Herten, *Probleme*, p. 223.

⁶ *Phys.* I, 2, 184b, 21.

⁷ *Masā'il*, p. 2, l. 2 (German, pp. 17-18, и p. 18, n. 1). Также имеется точка зрения Джуббаи как сообщается в *Makālāt*, p. 308, ll. 9-11, где в l. 10 слово *bi-anfusiha*, которое встречается дважды, есть очевидно искаженное *bi-a'arādiha*.

⁸ *Ibid.*, ll. 2-4 (p. 18).

⁹ Ср. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, p. 65.

¹⁰ *Moreh* I, 73, Prop. 1; ср. Prop. 8.

ции.¹ Как атомы, лишённые величины, посредством простых комбинаций могут формировать тела, наделённые величиной, или как они трансформируются в тела, имеющие величину, не объясняется, и уже Саадия критиковал эту точку зрения, выдвигая аргумент, что крайне абсурдно думать, что «не-что не длинное, не широкое, не глубокое может трансформироваться в то, что имеет длину, ширину и глубину».² Мимоходом отметим, что этот аргумент совпадает с аргументом Аристотеля о том, что составные части тела не могут быть точками на том основании, что никакое тело не может быть сформировано из непротяженных точек.³ Это напоминает аргумент греческой философии против предположения, что атомы не имеют качеств на том основании, что если атомы сами по себе не имеют качеств, то как они могут приобретать качества посредством простого соединения вместе?⁴ Эти два взгляда на то, что случается с лишёнными величины атомами, когда они комбинируются в тела, которые сообщаются Маймонидам о современном ему каламе, уже должны были существовать в девятом веке, ибо некоторые анонимные раннеатомистские представители калама, и в том числе Исафи, по сообщению Ашари, утверждали, очевидно, в противоположность остальным, что «когда атомы соединяются, ни один отдельно взятый атом сам по себе не становится телом, ибо тело формируется из двух атомов, соединённых вместе».⁵

В греческом атомизме существование пустоты предполагалось в двух смыслах: 1) в смысле бесконечной пустоты⁶, в которой содержится бесконечное число конечных миров⁷, так что за пределами каждого конечного мира находится пустота; 2) в смысле пустоты, которая вкраплена между атомами, из которых составлены тела, в пределах каждого конечного мира⁸. В арабском атомизме относительно пустоты за пределами одного конечного мира, который, по мнению мутакаллимов, был создан, имеется аргумент Джувайни в пользу творения, в котором *Jaww ta'lūm*, «предустановленный воздух», в котором находился мир, как он говорит, прежде, чем существовать, является тем, что тот называет *dhalika al-halā'*, «эта пустота», в отношении которой Джувайни полагал, по словам Аверроэса, что «мир находится в пустоте, которой он окружен»⁹. Относительно пустоты в пределах мира есть сообщение Абу Рашида, что Абу Хашим из школы Басры и ашарит принимал существование такой пустоты, в то время как Каби, представитель школы Багдада, отвергал ее.¹⁰ У Маймонида точка зрения, преобладающая среди мутакаллимов,

¹ *Ibid.*, Prop. I.

² *Emunot* I, 3 (p. 43, ll. 2-3).

³ *De Gen. et Corr.* I, 2, 316a, 30-34; ср. *Phys.* VI, 1, 231b, 2-5; *Metaph.* XIII, 8, 1083b, 13-14.

⁴ Plutarch, *Adversus Coloten* 8, IIIc.

⁵ *Makālāt*, p. 302, ll. 6-7.

⁶ *De Caelo* III, 2, 300b, 8; Diogenes, X, 42.

⁷ Diogenes, IX, 31 и 44.

⁸ *De Caelo* I, 7, 275b, 29-30.

⁹ *Nizāmiyyah*, p. 12, ll. 9-10, и *Kashf*, p. 40, l. 13; см. выше, p. 438 прим. 21.

¹⁰ *Masā'il*, p. 24, ll. 15-17 (36-37).

представлена следующим образом: «Те, кто имеет дело с основными принципами религии [то есть, мутакаллимы] также полагают, что есть пустота, то есть одно или несколько мест, в которых нет ничего вообще, пустое от всех тел и лишенное любых субстанций [то есть, атомов]». ¹ Под «одним местом», как мы можем предположить, Маймонида полагает пустую внешнюю сторону мира, а под «многими местами» он подразумевает множество пустот или промежутков между атомами в пределах мира. Соответственно, когда Ибн Халдун говорит, что Бакиллани, будучи ашаритом, «подтвердил существование атома и пустоты» ², термин «пустота», как мы можем предположить, использовался им и в смысле пустой внешней стороны мира и в смысле пустоты в пределах мира.

Атомизм Левкиппа и Демокрита, согласно Аристотелю, объяснял «рождение (γένεσις) и уничтожение (φθορά)» через соединение (σύνκλις) и разделение (διάκρισις). ³ В каламе также, согласно Маймониду, «рождение (*kaun: havayah*) есть скопление (*ijtimā': kibbus*) и разрушение (*fasād: hefsed*) есть разделение (*iftirāk: perud*)» ⁴.

В греческой философии Аристотель показал, что пространственная величина (μέγεθος), то есть, расстояние (διάστημα) ⁵, и время (χρόνος), и движение (κίνησις), являются либо бесконечно делимыми либо все они составлены из атомов ⁶. Учителя калама делали вывод, что все в мире состоит из атомов, включая, как следует из их вывода, также расстояние, движение и время. Так Абу ал-Худайл говорит, что «движение тела разделено по числу его атомов... и движение, которое случается с одним атомом, является иным, чем, то, что случается с другим атомом», и также, что «движение разделено согласно времени, так что движение, которое существует в одно время, является иным, чем движение, которое существует в другое время». ⁷ Таким же образом и Маймонид, пересматривая атомистические представления, преобладавшие в каламе в его время, говорит, что имелось утверждение, что «время состоит из теперь (*ānāt: 'atot=tā vūn*)... расстояние (*al-masāfah: ha-derek, hamerhak* = διάστασις) не есть непрерывное, но состоит из частей, в которых останавливается делимость» ⁸ и «движение есть перемещение (*intikāl: he'tek* = φορά) атома, тех атомов, [которые составляют тело], от одного атома [на расстоянии, по которому тело движется] к другому атому рядом с ним» ⁹.

¹ Moreh I, 73, Prop. 2, 136, 11. 2-3.

² Mukaddimah III, p. 40, l. 9.

³ De Gen. et Corr. I, 2, 315b, 4-8.

⁴ Moreh I, 73, Prop. I, p. 135, ll. 25-26. Эти четыре относятся в каламе к термину *al-akwān*, «состояния бытия». Ср. *Irshad*, p. 10, ll. 9-10 (28).

⁵ Phys. VI, 7, 237b, 35.

⁶ Ibid., I, 231b, 18 ff.

⁷ Makālāt, p. 319, ll. 10-13.

⁸ Moreh I, 73, Prop. 3, p. 136, l. 12 и ll. 21-22. Ср. Pseudo-Plutarch's *De Placitis Philosophorum* в Diels, *Doxographi Graeci*, I, 6, 4, p. 293a, l. 22, где ἀπόστασις (= διάστασις, διάστημα) переведено на арабский (p. 107, l. 10) словом *masāfah* (= *bu'd*).

⁹ Ibid., p. 137, ll. 1-2.

Таковы некоторые особенности атомов в исламе, которые могут быть прослежены к греческой философии. Есть и другие особенности, посредством которых характеризуются атомы в исламе. Для некоторых из них может быть прослежено индийское влияние¹; но некоторые, несомненно, не имеют никакого другого источника, кроме игривого воображения их авторов.

II. Опровержение атомизма и теории скрытого предсуществования (*kumūn*) и прыжка (*al-tafrāh*)

Примерно в то же самое время в каламе, когда возник атомизм, появилась теория бесконечной делимости материи, которая в греческой философии была теорией, направленной против атомизма. Примерами этих взглядов в каламе были рафидит Хишам и мутазилит Наззам², оба они жили в первой половине девятого столетия. Здесь мы приведем некоторые из наиболее ранних свидетельств относительно их взглядов.

Как сообщает Хайат, Наззам признавал, что «то, что является бесконечным относительно меры и протяженности, не может быть полностью пройдено»³, но, тем не менее, признавая, что «тело ограничено в смысле наличия конца и предела в отношении меры и протяженности»⁴, он «отрицал, что тела являются совокупностями, составленными из неделимых частей, утверждая, что не существует таких частей у тела, которые бы мысль не могла разделить пополам»⁵. Как сообщает Ашари, Хишам б. ал-Хакам и некоторые из рафидитов утверждают, что «часть является делимой всегда и что не существует никакой части, но что существует часть от этого, и для нее нет никакого конца, кроме того, что в отношении протяженности, для протяженности тела существует конец, но не существует конец для ее частей в отношении делимости»⁶; и подобным же образом он цитирует Наззама, утверждавшего, что «нет никакой части (*juz'*), но что есть часть от этого, и нет никакой доли (*ba'd*), но что есть доля от этого, и нет никакой половины, но что есть половина от этого, и часть всегда может быть разделена на делитель, поскольку она бесконечна относительно делимости»⁷, вывод из последнего замечания таков, что в отношении протяженности тело не бесконечно.

Различие, предполагаемое в этих пассажах между невозможностью бесконечной протяженности тела и возможностью его бесконечного деления, и объяснение первой на том основании, что бесконечная протяженность не

¹ Ср. Pines, *Atomenlehre*, pp. 112 ff.

² Среди ортодоксов, согласно поздним сообщениям, противником атомизма был Ибн Куллаб (ср. Tritton, *Muslim Theology*, p. 108, автор сообщил мне, что основывался на Ibn Taūmiyyah, *Tafsīr Sūrat al-Ihlās*, p. 21). Ортодоксальные мыслители, не стремившиеся обратиться к атомизму — Газали и Фахр ад-Дин Рази (ср. Taftāzānī, p. 47, l. 6).

³ *Intisār* 19, p. 32, ll. 4-5 (p. 33, l. 1).

⁴ *Ibid.*, 34, p. 47, ll. 4-5 (p. 55, ll. 17-18).

⁵ *Ibid.*, 19, p. 32, ll. 7-9 (p. 33, ll. 5-7).

⁶ *Makālāt*, p. 59, ll. 4-7.

⁷ *Ibid.*, p. 318, ll. 6-8; ср. p. 304, ll. 13-15.

может быть пройдена, отражает утверждения Аристотеля в *Physics*¹ и *De Caelo*². Поэтому мы можем предположить, что бесконечная делимость, утверждаемая Наззамом и Хишамом, является, как и бесконечная делимость, утверждаемая Аристотелем³, только потенциально бесконечной, но никак не актуально. У Аристотеля бесконечная делимость была бесконечной только в потенциальном смысле, и как таковая могла быть известна Наззаму и Хишаму также из арабского перевода *De Placitis Philosophorum* Псевдо-Плутарха, где бесконечная делимость Аристотеля отлична от таковой у последователей Фалеса и Пифагора благодаря собственному бесконечному бытию только потенциально, а не актуально⁴. Заметим, что в соответствующих сообщениях об отрижении Наззамом атомов ни Хайят, ни Ашари не делают Наззама зависимым от Хишама б. ал-Хакама. Соответственно, когда Багдади говорит о Наззаме, что «от Хишама и от философов язычников (*mulhidah*) он заимствовал свою точку зрения, отвергающую атомы»⁵, то, что он делает Наззама зависимым от Хишама, оказывается только предположением. Шахрастани, в своем сообщении о Наззаме, говорит только, что «он соглашался с философами в отрицании атомов»⁶. Ибн Хазм, который был знаком с теорией атомов в каламе, приписывает ее «некоторым из древних»⁷, подразумевая тех, кто отрицал упоминания об атомах — это «Наззам и каждый, кто является хорошо сведущим в учении древних»⁸. Под «древними» в обоих случаях он подразумевает греческих философов вообще, из которых в первом случае ссылка делается особенно на Демокрита и Эпикура, а в последнем случае — на Аристотеля и всех тех, кто следовал за ним в отрицании атомов.

Отрицая атомизм и заменив его аристотелевской теорией бесконечно делимой материи, Наззам отклонил также две теории, которые в его время были связаны с атомизмом, а именно, атеистическую эпикурейскую теорию случайности и ортодоксальное мусульманское распространение коранического учения о творении на теорию непрерывного творения. Вместо этих двух теорий и непосредственно против теории непрерывного творения он принял аристотелевскую теорию причинности как она выражена в утверждениях Аристотеля, согласно которым «все вещи, которые существуют по природе, содержат в себе принципы движения и покоя»⁹, и что «природа является началом и причиной движения и покоя в тех вещах, которым она принадлежит изначально»¹⁰, и что «движение есть действительность существующе-

¹ *Phys.* III, 6, 406a, 15-18; III, 4, 204a, 5; ср. *Metaph.* XI, 10, 1066a, 36-37.

² *De Caelo* I, 5, 271b, 2 ff.; III, 1, 299a, 17 ff.; III, 2, 300b, 4-5.

³ *Phys.* III, 6, 206a, 14 ff.

⁴ Diels, *Doxographi Graeci*, I, 16 (Arabic, p. 118, 11. 1-4).

⁵ *Fark*, p. 113, ll. 16-17; ср. p. 50, ll. 15-16.

⁶ *Milal*, p. 38, l. 19.

⁷ *Fisal* V, c. 69, l. 12.

⁸ *Ibid.*, p. 92, ll. 18-19.

⁹ *Phys.* II, 1, 192 b, 13-14.

¹⁰ *Ibid.*, 21-22.

го в возможности, поскольку [последнее] таково»¹, природа, таким образом, является внутренне присущей вещам как причина перехода от потенциально-го к актуальному, и что каждое движение вещей в мире, которое немедленно случается благодаря этой природе в пределах вещей самих по себе, в конечном счете вызвано первым двигателем², который есть Бог³. Но, в то же самое время Наззам, желая принять это аристотелевское видение природы, пребывающей в вещах мира, не мог этого сделать как мусульманин, верящий в кораническое учение, и он принимает аристотелевское учение о том, что мир совечен с перводвигателем, который он именует Богом. Итак, он сделал с этой аристотелевской теорией природы то же, что другие сторонники творения, как, например, Филон и следовавшие за ним отцы церкви, уже сделали с ней до него⁴: он приспособил ее к своей собственной вере в сотворенный мир, и он сделал природу чем-то, что Бог, Создатель мира, внедрил в мир во время его творения. Эта модифицированная концепция аристотелевской теории природы отражена в утверждении, приписываемом Наззаму, которое читается следующим образом: «Бог впечатал в камень его природу и создал его с врожденным положением, так что, когда Вы бросаете его вверх, он летит вверх и, когда сила броска исчерпана, камень по своей природе возвращается на свое место»⁵. Но Наззама первоначально не интересовало исправление ошибочных взглядов Аристотеля. Его исходный интерес состоял в избавлении единоверцев от того, что он полагал их ошибочной верой в непрерывное творение, объясняя им на нетехническом языке, каким образом в созданных Богом вещах может быть нечто, природа, точно также созданная Богом, которая заставляет вещи изменяться в другие вещи или порождать из самих себя другие вещи, таким образом создавая в нас впечатление, что во всех вещах есть нечто скрытое, и благодаря этой природе они появляются. В сообщениях учеников Наззама этот его взгляд представлен как теория скрытого (*kumūn*) и проявленного (*zuhūr*)⁶, к чему мы обратимся как к теории скрытого предсуществования.

Самое раннее упоминание теории скрытого предсуществования обнаруживается в *Intisār* Хайата (ум. 902), который цитирует ее по работе Ибн ал-Раванди (ум. 910), который в свою очередь, возможно, цитировал ее по работе Джахиза (ум. 869).

Точка зрения Хайата такова: «Наззам утверждал, что Бог создал мужчин, и рогатый скот, и животных, и минералы, и растения все сразу, и что творение Адама не предшествовало творению его детей, также как творение матерей не предшествовало творению их детей. Бог, однако, скрыл (*akman*) определенные вещи в других, так что предшествующее и последующее имеет

¹ *Phys.* III, 1, 201a, 10-11.

² *Ibid.*, VII, 10, 266a, 10-267b, 26.

³ *Metaph.* XII, 7, 1072b, 26-1073a, 13.

⁴ Ср. *Philo*, I, pp. 356-359.

⁵ *Milal*, p. 38, ll. 16-17.

⁶ *Ibid.*, p. 39, ll. 13-14

применение только к проявленности (*zuhūr*) тех вещей на их местах (*amākinhā*), а не к их творению и произведению»¹.

Согласно этой точке зрения, теория скрытого предсуществования Наззама состоит из трех частей. Во-первых, это интерпретация истории творения в Коране, главный пункт в этой интерпретации состоит в том, что кораническое утверждение, что Бог «создал небеса и землю и все что между ними за шесть дней» (50:37) не должно пониматься буквально, но должно интерпретироваться так, чтобы подразумевалось одновременное создание всех вещей. И именно таким образом его теория одновременного творения означает интерпретацию стиха в Суре Корана так, что перечисление им вещей, сотворенных в следующем порядке, а именно, 1) «человек», 2) «рогатый скот», 3) «животные», 4) «минералы» и 5) «растения» отражает стихи в Суре Корана, в которых Бог объявляет о создании следующих вещей: 1) «человек» (16:4), 2) «рогатый скот» (16:5), 3) «лошади и мулы и ослы» (16:8), 4) «все, что Он создал на земле различных цветов» (16:13) и 5) «деревья... травы, и оливы, и пальмы, и виноград... и все виды фруктов» (16:10–11). Сходным образом утверждение о том, что «что творение Адама не предшествовало творению его детей, также как творение матерей не предшествовало творению их детей» представляется интерпретацией в терминах одновременного творения стихов: «Он, кто создал для тебя единственного человека и от него далее взял его жену... Он дал им совершенное [дитя]» (7:189–190). Во-вторых, все вещи не только были созданы одновременно, но и все вещи, которые были созданы, содержали в самих себе все разнообразие вещей, которые когда-либо придут в существование в будущем. В-третьих, так как все вещи «скрыты» в вещах, созданных во время творения мира, проявление любой из этих вещей из ее скрытого места должно быть рассмотрено только как «появление», а не как нечто, обязанное своим существованием акту «творения и произведения». Таким образом, вслед за признающими положение Корана о сотворении мира, он отвергает ортодоксальную мусульманскую веру в непрерывное творение, согласно которой каждому изменению в вещи соответствует новый акт творения Богом. В соответствии с его точкой зрения, все имеет природу, внедренную во все Богом, и именно эта природа причиняет изменения в вещи, но, поскольку каждое изменение есть процесс перехода от потенциального к актуальному, он описывает все изменяющиеся явления в мире как процесс сокрытия и проявления.

Представление о другой теории скрытого предсуществования может быть найдено в *Makālāt* Ашари (ум. 935). Его представление состоит из четырех утверждений, из которых первое и третье процитированы как свидетельство Зуркана (ум. 910 или 891), но, как и для второго и четвертого, не ясно, являются ли они продолжениями свидетельства Зуркана или они взяты из других источников.

Взгляды Ашари таковы¹:

¹ *Intisār* 31, p. 44, ll. 12–16.

1. «Зуркан сообщает, что Дирар б. Амр сказал: Среди вещей некоторые скрыты (*kawāmin*), а некоторые не скрыты. Что касается тех, которые скрыты, это масло в оливке, жир в кунжуте, сок в винограде, и все это не указывает на взаимопроникновение [тел] (*mudāhalah*), утверждаемое Ибрагимом [ан-Наззамом]. Что касается тех, которые не скрыты, это огонь в камне и иное подобное»².

2. «Но многие спекулятивные мужи говорили, что тот огонь скрыт в камне, тогда как ал-Искафи и другие утверждали, что он скрыт в дровах».

3. «И Зуркан сообщает [далее], что Абу Бакр ал-Асамм говорит: Никакая вещь в мире из упомянутых им не скрыта в другой вещи».

4. «И Абу ал-Худайл и Ибрагим [ан-Наззам] и Муаммар и Хишам б. Хакам и Бишр б. ал-Мутамир говорили: Масло скрыто в маслине и жир в кунжуте и огонь в камне». То же самое, мы можем предположить, было бы верным согласно их утверждениям также для «сока в винограде» и «огня в древесине».

Давайте проанализируем это сообщение Ашари. Начнем с того, что все имена, упомянутые здесь, принадлежат современникам, расцвет деятельности которых пришелся на первую половину девятого столетия и, за исключением рафидита Хишама б. Хакама, они все суть мутазилиты обеих мутазилитских школ; так, Дирар, Асамм, Абу ал-Худайл, Наззам и Муаммар — басрийцы, тогда как Бишр б. ал-Мутамир, и Искафи — багдадцы. Тогда все те, кто перечислен как сторонники теории скрытого предсуществования, описываются как сторонники этой теории только в отношении ограниченного числа вещей, которые отмечены двумя значимыми характеристиками. Во-первых, все они являются вещами, появление которых из других вещей вызвано некоторым человеческим актом, таким как выжимание сока из винограда или масла из маслин или жира из кунжута или подобным тому, как ударяют железом о камень или соприкосновению одной части дерева с другой в случае, когда огонь передается от камня или от куска древесины. Во-вторых, все эти вещи таковы, что их присутствие в вещах, из которых они появились, чувствуется даже прежде их создания вследствие человеческого акта. Таким образом, присутствие сока в винограде, и масла в маслине, и жира в кунжуте можно почувствовать даже до их появления в результате человеческого действия сжатия, и сходным образом присутствие огня в камне и в куске дерева может становится осязаемым через постепенное нагревание камня и куска дерева, если ударять по первому железом или через трение последнего о другой кусок дерева.

Мы, таким образом, имеем свидетельства о двух теориях скрытого предсуществования, которые появились приблизительно в одно и то же время, —

¹ *Makālāt*, с. 328, l. 6 - p. 329, l. 3.

² В *Fisal*, V, p. 61, ll. 23-24, Ибн Хазм говорит о Дираре, как делал и Ашари, что он отрицал скрытое существование только в случае с огнем, но в *but in Fisal*, IV, p. 195, ll. 12-15, он говорит, что Дирар отрицал скрытое существование вообще, и что он приписывал каждое действие непосредственному творению Бога.

полная теория скрытого предсуществования, приписывавшаяся только Наззаму, и ограниченная теория скрытого предсуществования, приписывавшаяся как Наззаму, так и шестерым из его современников. В ограниченной теории концепция скрытого предсуществования используется только как объяснение того наблюдаемого факта, что некоторые вещи находились в некоторых других вещах до их появления из этих других вещей посредством определенного человеческого воздействия. В полной теории концепция скрытого предсуществования используется как объяснение на популярном языке взглядов Аристотеля на то, что природа является внутренне присущей вещам как причина их перехода от потенциального к актуальному; и причина, почему Наззам следовал за этим аристотелевским объяснением всех изменяющихся событий в мире, заключается в его отклонении от общего ортодоксального мусульманского объяснения этих событий верой в непрерывное божественное творение.

Так получилось, что Муаммар также отвергал ортодоксальную мусульманскую веру в непрерывное божественное творение и, как Наззам, принял аристотелевский термин «природа», измененный им, как мы видели выше, в термин *ta'nā* как обозначение внутренней причины всех изменяющихся событий в мире. Тем самым, возникает вопрос, почему Муаммар, разделявший с Наззамом ограниченную теорию скрытого предсуществования, не разделял с ним также и полную теорию. Ответ на этот вопрос может быть найден в том факте, что, в отличие от Наззама, Муаммар, отвергая атомизм, не следовал за Аристотелем, в итоге его концепция природы как внутренней причины всех изменяющихся событий в мире отличается от концепции Аристотеля, использовавшейся Наззамом. Для Аристотеля, так же как и для Наззама, природа есть внутренняя причина всех изменяющихся событий в мире в том смысле, что она является внутренней причиной процессов перехода от потенциального к актуальному; для Муаммара природа, для которой он также использует термин *ta'nā*, является внутренней причиной всех изменяющихся событий в мире, к которым он обычно относится как к акциденциям в том смысле, что акциденции прямо возникают в телах всякий раз, когда они образуются из скопления атомов. Отклонение Наззамом ортодоксальной мусульманской веры в непрерывное божественное творение таким образом означает две вещи: (1) изменения не есть новые творения, но только актуализации потенциальностей; (2) эти актуализации потенциальностей прямо не причинены Богом, но происходят по своей природе. Отклонение Муаммаром ортодоксальной мусульманской веры в непрерывное божественное творение означает только одну вещь: соглашаясь с мусульманскими ортодоксами, он рассматривает изменения, или акциденции, как новые творения, а не как простые актуализации потенциальностей; он только утверждает, что они вызваны не Богом, а происходят по природе, или *ta'nā*, которая внутренне прису-

ща атомам¹. Итак, в соответствии с использованием Наззамом его полной теории скрытого существования для отклонения веры в непрерывное божественное творение, Муаммар также использует теорию *ta'nā* для отклонения веры в непрерывное божественное творение.

Эти две теории скрытого предсуществования, таким образом, не оказываются двумя противоречащими версиями одной и той же теории с неизбежным следствием, что одна из них должна быть ложной; они скорее две различных теории, возникшие из различных взглядов, так что для Наззама было возможным придерживаться обеих из них, а для шестерых из его современников — придерживаться какой-либо одной из них без другой. И поскольку эти две теории сосуществовали в течение первой половины девятого столетия, следует предположить, что ни Хайат, ни Ашари, каждый из которых сообщает только об одной из этих теорий, не был осведомлен о другой теории, о которой ему не случилось сообщить. Что касается Ашари, который пережил Хайата на тридцать три года, трудно представить, что он был не осведомлен о полной теории, о которой сообщает Хайат. Если Хайату случилось не упомянуть в *Intisār* об ограниченной теории скрытого предсуществования, то по-видимому, только потому, что она не содержалась в работе Ибн ал-Раванди, против которой был написан *Intisār*; и если Аш'ари не случилось упомянуть в *Makālāt* полной теории скрытого предсуществования Наззама, то, по-видимому, потому, что *Makālāt* не был, и, несомненно не мог быть полным собранием всех точек зрения каждого в отдельности мутакаллима, упомянутого в нем.

Полная теория скрытого предсуществования Наззама, как сообщает Хайат, воспроизведена Багдади и Шахрастани, и они оба предполагают ее аристотелевское происхождение, за исключением, как мы видели, отклонения точки зрения Аристотеля на вечность.

Свидетельство Багдади может быть установлено из комбинации двух фрагментов, один в его *Usūl* и другой в *Fark*.

Во фрагменте из *Usūl* он упоминает две группы людей, которых он описывает как «Сторонников вечности из дахритов» (*azliyyah al-dahriyyah*) и, после воспроизведения представлений кого-то из этих групп, он говорит: «Другие среди них говорили, что акциденции вечны в телах, за исключением того, что они скрываются в телах и появляются, так что, когда движение появляется в теле, покой скрывается в нем, и когда покой появляется, движение скрывается в нем, и таким образом каждая акциденция и ее противоположность появляются и скрываются поочередно в их субстрате»². Итак, обе эти группы дахритов, описанные Багдади как «сторонники вечности», являются аристотеликами, поскольку в другом месте в *Usūl* он противопоставляет «дахритов, известных как сторонников вечности» и «сторонников [вечной]

¹ Как мы увидим позже, по Наззаму, природа действует согласно божественному провидению; по Муаммару, природа, или скорее *ta'nā* действует без божественного провидения.

² *Usūl*, p. 55, ll. 11-15.

материи»¹, где весьма очевиден контраст между аристотеликами и платониками. Следовательно, среди одной из двух групп аристотелических дахритов, которые описаны у Багдади, те, кто верил, что акциденции «скрыты в телах и появляются», являются аристотеликами.

Во фрагменте в *Fark* он впервые воспроизводит полную теорию скрытого предсуществования Наззама почти дословно из *Intisār* Хайата². Поскольку в сообщении Хайата, в котором он воспроизводит скрытое предсуществование, говорится, что Наззам применяет ее «к вещам» и «детям» и, также, поскольку сам он цитировал Наззама как сторонника того, что «цвет, и вкус, и звук — тела, которые проникают друг в друга в одном и том же пространстве»³, постольку из этого он заключает, что согласно Наззаму «тела — взаимопроницаемы»⁴, что он доказывает следующим образом: «точка зрения ан-Наззама о проявленном и сокрытом как обращенная к телам, так же как его представление о взаимном проникновении тел хуже, чем представления дахритов, которые утверждали, что все акциденции скрыты в телах»⁵, поэтому, согласно их точке зрения как аристотеликов, акциденции не есть тела⁶. Тогда мы можем сделать предположение что, поскольку Наззам следовал стоическим представлениям об акциденциях как телах⁷ и о взаимопроницаемости тел⁸, отклоняясь от точки зрения аристотеликов-дахритов по этим двум пунктам, то в связи с этим он выдвинул свою собственную версию теории скрытого предсуществования, хуже чем их оригинальная версия этой теории, и, тем не менее, это — теория скрытого предсуществования аристотеликов-дахритов, которая и стала источником теории скрытого предсуществования Наззама.

Итак дахриты, которых Багдади включает в число тех «неверующих предднями Ислама»⁹, можно сказать, я полагаю, составляли эклектичную группу философов, среди которых были аристотелики, и они процветали до возвышения Ислама в восточных центрах греческой философии, таких как Харран и Гундишапур. Именно они использовали термины *скрытое* и *проявленное* как обозначения для аристотелевской потенциальности и актуальности, и именно от них эти термины перешли к Наззаму.

Так случилось, однако, что эти аристотелики-дахриты, то есть, сторонники вечности, были известны на арабском языке как *malāhidah* (или *mulhidūn*). Так, в утверждении Джувайни о том, что «согласно теории *Malāhidah*, она [небесная сфера], до ее вращения, которому мы теперь свидетели, уже имела

¹ *Ibid.*, p. 59, ll. 7-10.

² *Fark*, p. 127, ll. 1-7. В 1. 5, *akthar*, «более многочисленные» заменено на *akman*, «сокрытые», как в *Intisār* 31, p. 44, l. 14.

³ *Ibid.*, p. 122, ll. 14-15; cf. *Makālāt*, p. 327, ll. 10-11.

⁴ *Ibid.*, l. 16.

⁵ *Ibid.*, p. 127, ll. 15-16. В 1. 16, *al-Zahriyyah* заменено на *al-Dahriyyah*.

⁶ *Categ.* 8, 10a, 11; *Phys.* IV, 8, 216a, 27-33.

⁷ Cp. Arnim, *Fragmenta*, II, 376 ff.

⁸ *Ibid.*, II, 463 ff.

⁹ *Fark*, p. 346, ll. 6-9.

совершающиеся бесконечные вращения»¹, *malāhidah* весьма очевидно являются последователями теории Аристотеля о вечности круговых движений небесных сфер. Сходным образом в его утверждении, что для терминов «субстанция» [то есть «атом»] и «акциденция», использовавшихся в каламе, *mulhidūn* использовали термины «материя» и «форма»², *mulhidūn* со всей очевидностью являются аристотеликами.

Неудивительно тогда, что кто-либо характеризуемый как *mulhid*, должен в описаниях на самом деле обнаруживать противопоставление формы и материи, то есть, потенциальности и актуальности посредством терминов «скрытое» и «проявленное». Так, современник Наззама, ал-Касим б. Ибрахим (ум. 860), цитирует от имени некоего *mulhid* следующие утверждения: (1) «Вы не можете отрицать, что вещи непрерывно появляются из других вещей, и при этом Вы не можете отрицать, что вещь, которая является их источником — вечная». (2) «Вы не можете отрицать, что форма финика или дерева [пальмы] скрыта (*kāmin* [ah]) в семени и что, когда находится нечто, подобное им, то оно подготавливает их проявление (*zahara*)». (3) «Семя является материальной потенциальностью финика»³. Из этих трех утверждений первое утверждение весьма очевидно отражает теорию вечной материи Аристотеля, лежащую в основе процесса возникновения и уничтожения в нашем вечном мире, а второе и третье утверждение весьма очевидно отражают утверждение Аристотеля, что «семя ... содержит форму потенциально»⁴. Таким же образом и Ашари сообщает следующее: «И многие из *mulhidūn* утверждали, что цвета и вкусы, и запахи скрыты (*kāminah*) в земле, и воде, и воздухе; затем они появляются в незрелых финиках и других плодах посредством перемещения и соединения сходств (*al-ashkāl*) друг с другом. Они сравнивают это с семенем шафрана, попавшим в кувшин воды, которое, будучи подпитанным вещами, сходными с ним (*bi-ashkāliha*), делает его проявленным»⁵.

Теория скрытого предсуществования в этом фрагменте весьма очевидно относится к тому, что мы описали как полную теорию, даже при том, что она следует сразу же за сообщением Ашари об ограниченной теории скрытого предсуществования, цитированным выше.

Более прямое указание на аристотелевское происхождение теории скрытого предсуществования Наззама находим у Шахрастани. Он касается этого предмета в двух местах своего *Milal*.

В одном месте, после воспроизведения теории скрытого существования Наззама, как и Багдади, из *Intisār* Хайата⁶, где скрытое предсуществование применяется к «телам», а не к «акциденциям», он говорит следующее: «Эта

¹ *Irshād*, p. 15, ll. 7-8 (34).

² *Ibid.*, p. 13, ll. 20-21 (32).

³ Ср. немецкий перевод с арабской рукописи у Pines в *Atomenlehre*, n. 2 на pp. 99-100.

⁴ *Metaph.* VII, 9, 1034a, l. 33 - 1034b, l. 1.

⁵ *Makālāt*, p. 329, ll. 4-7.

⁶ *Milal*, p. 39, ll. 9-13, где в l. 13 *makāminhā*, «их скрытое место» используется вместо *amākīmhā*, «их места» в соответствии с пассажем в *Intisār* and the *Fark*.

теория была взята им у сторонников сокрытого-и-явного среди философов, и всякий раз он склонялся скорее к тому, чтобы принять взгляды натуралистов среди них, чем теистов»¹. Это последнее утверждение весьма очевидно означает что, в то время как в своей теории скрытого предсуществования Наззам следует за большинством философов, существует различие между «теистами» и «натуралистами» относительно некоторого аспекта этой теории, и Наззам следует за натуралистами. Мы уже знаем, что у Шахрастани и в арабской философии вообще «теистами» называли тех, кто, как Платон и Аристотель, верит в существование бестелесных сущностей, а «натуралистов» относят к тем, кто, как стоики, отрицает существование бестелесных сущностей², и знаем также, что точка зрения Наззама, что акциденции — это тела и что тела являются взаимопроницаемыми, имеет стоическое происхождение, и мы можем положиться на утверждение Шахрастани, что точка зрения Наззама следует за «натуралистами», а не за «теистами», чтобы показать, что теория скрытого предсуществования Наззама, постольку, поскольку она утверждает, что акциденции существуют в их предметах потенциально и прежде, чем они становятся актуальными, основана на теории Аристотеля о потенциальном и актуальном, но, постольку, поскольку она утверждает, что акциденции являются телами, и что тела являются взаимопроницаемыми, она основана на учении стоиков. В других местах он подобным же образом говорит о Наззама, что он «был склонен к натуралистам среди философов, к их учению, что дух есть тело»³ и где снова под «натуралистами» он подразумевает стоиков⁴. Это в точности походит на то, что говорится в комментариях Багдади на теорию скрытого предсуществования Наззама.

В другом месте той же самой работы, после воспроизведения сообщения Порфирия об учении Анаксагора, Шахрастани говорит: «Он первым выдвинул теорию сокрытого-и-явного постольку, поскольку он предположил, что все вещи скрыты в первом теле, и их приход в существование есть всего лишь их видимое проявление из тела как видов, родов, массы, формы, плотности или разреженности, именно так кукурузный початок появляется в явном виде из единственного зерна, величественная пальма — из маленькой финиковой косточки, человек, совершенный по образу, из ничтожной капли спермы, и птицы — из яйца. Все это отдельные примеры видимых проявлений из скрытого, актуального из потенциального, формы из материи. Творение (*al-ibdā'*), однако, было в отношении только одной [вещи], и не может быть применено ни к какой другой вещи, кроме самого первого тела»⁵.

Теперь заметим, что во фрагменте, цитированном Порфирием, по поводу которого Шахрастани делает наблюдение, что Анаксагор является первым,

¹ *Milal*, p. 39, ll. 13-15.

² См. характеристику «натуралистов» и «теистов» у Газали в *Munkidh*, pp. 19-20, и ср. Шахрастани о «натуралистах» (*Milal*, p. 202, ll. 13-14) и о Платоне (*ibid.*, p. 283, l. 7).

³ *Milal*, p. 38, ll. 11-12.

⁴ Diogenes, VII, 156.

⁵ *Milal*, p. 257, ll. 7-12.

кто выдвинул теорию «сокрытого-и-явного», нет какого-либо упоминания о терминах «сокрытие» и «появление». Все, что цитирует Порфирий, говорит о том, что «корень вещей есть одно единственное тело» и что «от него происходят все тела, и телесные силы, и вид, и роды»¹. Характеристика этого как теории «сокрытия-и-появления», таким образом, была дана самим Шахрастани в силу сходства с теорией Наззама, которая была широко известна среди мусульман. Более того, даже его утверждение, что Анаксагор был «первым» кто выдвинул теорию, сходную с теорией сокрытого-и-явного Наззама, не следует принимать слишком буквально, поскольку вскоре после своего утверждения, что Анаксагор был «первым», чтобы защитить теорию скрытого предсуществования, сам же Шахрастани говорит, что Фалес и Анаксагор были согласны «в предположении первичной материи и воображаемых форм в ней или первичного тела и скрытых сущностей в нем»². Более того, использование им терминов «первичная материя» и «формы», так же как его описание теории скрытого предсуществования у Анаксагора, во фрагменте, цитированном выше, и в том, который учит о «появлении ... актуального из потенциального, или формы, находящейся в материи» — термины, характерные для Аристотеля — иносказательно предполагает, что, кроме Фалеса и Анаксагора, теория скрытого предсуществования также имела и у Аристотеля.

То, что мы на самом деле видели в этом фрагменте, есть собственное мнение Шахрастани на теорию скрытого предсуществования, которую в этом фрагменте он цитировал по *Intisār* Хайата и приписал Наззаму, в действительности она является теорией, которой придерживались определенные греческие философы, как, например, Фалес и Анаксагор, которые верили, как он говорит, в «первичную материю и сущности, скрытые в ней», поскольку все эти философы верили в «появление явного из скрытого, что есть всего лишь другой способ вновь заявить о вере Аристотеля в «первичную материю и в воображаемые формы в ней» или в «появление ... актуальности из потенциальности».

Термины «сокрытие» и «появление», таким образом, нетехнические эквиваленты аристотелевских технических терминов «потенциальное» и «актуальное», которые были заимствованы Наззамом у некоторой группы эклектичных немусульманских философов, которые обычно упоминаются мусульманскими авторами как дахриты (*Dahriyyah*), но в этом частном случае их также называют *Malāhidah* или *Mulhidūn*. То, что использование терминов «сокрытие» и «появление» как нетехнических эквивалентов аристотелевских технических терминов «потенциальность» и «действительность» не было чем-то необычным, может быть засвидетельствовано следующими двумя примерами.

Во-первых, арабская версия *Эннеад* Плотина, так называемая *Теология Аристотеля*. В этой работе автор пытается показать, что ничто в природе не

¹ *Ibid.*, II. 4-7.

² *Ibid.*, p. 258, II. 4-6.

покоится. Он доказывает это через аналогию маленького семечка (*badhr*), которое, когда оно посажено в землю, никогда не прекращает расти, изменяться, и становиться чем-то иным. Ибо, он говорит, «в семени содержатся высшие творческие *Logoī*, которые неотделимы от него, но скрыты (*hafīyyah*) и не могут быть увидены глазами. Но когда оно выполнит свою задачу и попадет нам на глаза, его великие и замечательные силы становятся очевидными (*bānat*)¹. Здесь мы имеем обычную философскую концепцию, которая напоминает концепцию нового творения и есть ничто иное, как развертывание чего-то уже существующего, что можно описать как становящееся «явным» из того, что было «скрыто».

Во-вторых, имеется система Симона гностика, воспроизведенная по его «Великим изречениям» Ипполитом. Эта система представлена Ипполитом как комбинация Гераклита, Платона и Аристотеля. Следуя за Гераклитом, за которым следовали стоики, Симон говорит, что «огонь — начало всех вещей»². В этом огне, согласно его точке зрения, имеется двойная природа, «и этой двойной природы одну часть он называет скрытой (*κρυπτόν*) и другую явной (*φανερόν*)»³. После он продолжает, что «скрытые части уже содержатся в явных частях огня, и явные части огня пришли в бытие из скрытых»⁴. Эти скрытые и явные части он отождествляет соответственно с тем, что Аристотель называет «потенциальное» (*δύναμις*) и «актуальное» (*ἐνεργεια*), и что Платон называет «интеллигибельным» (*νοητόν*) и «ощущаемым» (*αἰσθητόν*)⁵. Здесь аристотелевская концепция потенциальности и актуальности описана как переход от того, что «скрыто» к тому, что «явно».

В представлениях Хайата о теории скрытого существования Наззама мы видели, как Наззам, в дополнение к использованию им этой теории как интерпретации коранической версии библейской истории творения, также интерпретировал «шесть дней», в течение которых творение имело место как создание «всего сразу». Эта небуквальная интерпретация выражения «шесть дней» ни в коем случае не была вызвана его желанием согласовать его с аристотелевской теорией потенциальности и актуальности, ибо, даже сохраняя первоначальное значение этого выражения, он мог сказать, что в вещах, созданных в течение этих шести дней, были скрыты потенциально все те вещи, которые должны были когда-либо появиться в будущем. Доводы в пользу такой интерпретации могут быть обнаружены во внешних влияниях. Так случилось, что ко времени Наззама интерпретация библейской истории шести дней творения в значении одновременного творения была широко распространена и в иудаизме, и в христианстве. В иудаизме это был Филон, который говорил, что шесть дней должны рассматриваться не как допущение последовательности времени, а скорее как указание на то, что мир был со-

¹ *Uthūlūjīyya*, p. 78, ll. 6-8.

² Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium* VI, 9, 3.

³ *Ibid.*, 9, 5.

⁴ *Ibid.*, 9, 6.

⁵ *Ibid.*

здан согласно определенному совершенному порядку, и что он должен следовать за этим совершенным порядком, ибо в действительности, как он говорит, «все вещи приняли форму одновременно (ʿāḡa)» или «сразу» (ʾimūḡ)¹. Существует нечто сходное в раввинистических утверждениях, согласно которым, все вещи, о которых говорится, что они были созданы за шесть дней, были на самом деле созданы в первый же день одновременно с творением небес и земли, но пребывали скрытыми, пока каждая из них не появилась в один из этих шести дней². В христианстве, начиная с Климента Александрийского, интерпретация шести дней творения в значении одновременного творения, обсуждается различными отцами церкви и среди них были те, кто его признавал³. Возможно, среди этого всего были и те источники, из которых почерпнул концепцию одновременного творения Наззам.

Таким мне кажется происхождение и история теории *kumūn*, «скрытого предсуществования» Наззама. Впервые она использовалась некоторыми немусульманскими эклектичными философами, относимыми к *Mulhidūn* и *Dah-riyyah* при попытке воспроизвести нетехническим языком концепцию потенциального и актуального Аристотеля, которая подразумевает концепцию причинности. Наззам принимает и использует ее в качестве замены для ортодоксальной мусульманской веры в непрерывное творение, как и Муаммар использовал вместо этого теорию *ta'nā*. Но, принимая эту теорию скрытого предсуществования, Наззам внес в нее два изменения. Во-первых, тогда как первоначально она применялась к аристотелевской доктрине вечности мира, Наззам применил ее к коранической доктрине сотворения мира. Во-вторых, тогда как первоначально то, что было скрыто в телах, описывалось термином «акциденция» или терминами, которые означали акциденции, Наззам, следуя стоическим взглядам, что акциденции были телами и что эти тела взаимопроницаемы, описывал скрытое в телах терминами, которые также означали тела.

Давайте теперь прокомментируем четыре других интерпретации теории скрытого существования Наззама.

Во-первых, имеется интерпретация Штейнера (Steiner). Без особых затруднений он заявляет, что теория скрытого предсуществования Наззама базируется на теории потенциального и актуального Аристотеля⁴. Это в точности то, что я пытался доказать.

Во-вторых, имеется интерпретация Хоровица (Horovitz)⁵. Эта интерпретация основывается на тех же самых текстах, которые я использовал в поддержку моей интерпретации. Согласно Хоровицу, теория одновременного творения Наззама берет начало в раввинистических утверждениях, рассмотренных выше, а теория скрытого предсуществования Наззама выводится из

¹ Philo, *Opif.*, 3, 13; 22, 67.

² *Genesis Rabbah* 12, 4.

³ Cp. E. Mangenot, «Hexaméron», *DTC*, 6, cols. 2335-2338.

⁴ H. Steiner, *Die Mu'taziliten* (1865), pp. 66-68.

⁵ S. Horovitz, *Einfluss*, pp. 21-24.

стоической теории «сперматического Логоса», который есть своего рода скрытое порождающее могущество. В поддержку стоического происхождения скрытого существования он указывает на то, что ему представляется аналогией между утверждением Наззама, что «сотворение Адама не предшествовало сотворению его детей» и стоической доктриной, что первичный огонь является семенем для каждого отдельного человека, будь то Сократ или Ксантиппа, Анит или Мелет, который должен заново возникнуть во всех будущих мировых циклах.

Далее, поддерживая стоическое происхождение теории скрытого предсуществования, он ссылается на цитированное выше утверждение Шахрастани, где, в критическом комментарии на теорию скрытого предсуществования Наззама он говорит, что Наззам был более склонен к взглядам «натуралистов», чем к взглядам тех из «богословов», которых, заимствуя термин «натуралисты», он относит к стоикам, и заключает, что, согласно Шахрастани, теория скрытого предсуществования Наззама восходит к стоикам. Что касается утверждения Шахрастани, что Анаксагор был первым, кто ввел теорию скрытого предсуществования, он думает, что это ошибка со стороны Шахрастани, обязанная своим существованием путанице с термином «семена» (σπέρματα) Анаксагора и термином «семя» (σπέρμα) стоиков, даже при том, что эти два термина не имеют никакой связи друг с другом.

В-третьих, имеется интерпретация Хортена (Horten)¹. Эта интерпретация, также, вырисовывается из тех же самых текстов, которые я использовал в поддержку моей интерпретации. Хортен делает Анаксагора прямым источником теории скрытого предсуществования Наззама, принимая во внимание, однако, что эта теория может быть обнаружена также у таких досократических философов как Левкипп, Демокрит и Эмпедокл, и что в свидетельствах о теории Наззама могут быть обнаружены определенные стоические элементы. Он также осведомлен об иносказательном использовании у Шахрастани теории скрытого предсуществования для теории потенциального и актуального и материи и формы Аристотеля, но, и в этом случае также он полагает, что сам Шахрастани ошибочно приложил к Аристотелю чуждые ему взгляды. В поддержку своего объяснения Хортен цитирует фрагмент, в котором Шахрастани характеризует Анаксагора как первого, кто выдвинул теорию скрытого существования, и пытается показать, как вся философия Наззама, которую Хоровиц представил стоической, основана на Анаксагоре.

В-четвертых, имеется интерпретация Аптовитцера (Aptowitzer)², который обходится без каких-либо философских оснований, и для каждого положения в теории Наззама, как они представлены у Багдади и Шахрастани, цитирует некий еврейский источник. Для одновременного творения он цитирует раввинистические фрагменты и Филона но также обращается и к христианским

¹ M. Horten, «Die Lehre vom Kumun bei Nazzām», *ZDMG*, 63 (1909).

² V. Aptowitzer, «Arabisch-Jüdische Schöpfungstheorien», *Hebrew Union College Annual*, 6 (1929), 205-217.

параллелям. При использовании термина «скрытое» или его эквивалента он снова цитирует раввинистические фрагменты и Филона. Для фразы в подтверждении Шахрастани теории скрытого существования Наззама¹, использовавшейся им в том смысле, что все вещи были сотворены в их развитом состоянии, он цитирует раввинистические фрагменты², Четвертую книгу Эзры и Филона. Для утверждения, что Бог «не создавал Адама до создания его детей» он цитирует раввинистические фрагменты, где Адам представлен как включающий в себя все будущие поколения человечества.

Теория скрытого существования, как я пытался показать, была принята Наззамом вместо ортодоксальной теории непрерывного творения, которую он отверг вместе с ортодоксальной теорией атомов. Это означает также, что он отверг атомарную концепцию пространства и времени, и все эти теории он заменил аристотелевской теорией бесконечной делимости тел, пространства и времени. Бесконечная делимость пространства была подвергнута Зеноном критике, которая состояла из четырех аргументов, воспроизведенных Аристотелем в *Физике*. Ответ, нацеленный, как мы увидим, на первый аргумент Зенона и известный как теория «прыжка» (*al-tafrah*), также приписывается Наззаму. Хотя та же самая теория в сообщении, цитированном Ашари от имени Зуркана, приписывается также Хишаму б. ал-Хакаму³, эта теория в целом отождествляется с именем Наззама. Таким образом, Ибн Хазм вводит теорию прыжка как теорию, которую «некоторые люди из числа мутакаллимов прослеживают к Ибрагиму б. ал-Наззаму»⁴. Багдади, после заявления о том, что «от Хишама и языческих философов Наззам заимствовал свои представления, отрицающие атомы», добавляет: «На основании этого [то есть, опровержения атомов] он выстроил свою теорию прыжка, о которой никто прежде не думал»⁵. Подобным образом Шахрастани, после заявления, что «Наззам согласился с философами в опровержении атомов», добавляет: «И он создал теорию прыжка»⁶.

Первый аргумент Зенона, как утверждает Аристотель, читается следующим образом: «невозможно пройти бесконечное [множество предметов] или коснуться (ᾤφασθαι) каждого из них за конечное время»⁷. Этим он хотел сказать: из допущения бесконечной делимости расстояния было бы невозможным для объекта пересечь любое конечное расстояние в конечное время, поскольку любое конечное расстояние является бесконечно делимым и движущийся объект должен был бы пересечь и коснуться бесконечного числа частей этого расстояния в конечное время, что сам Аристотель не может признать возможным.

¹ Cp. *Milal*, p. 39, l. 10.

² Aptowitzer, «Arabisch-Jüdische», n. 13.

³ *Makālāt*, p. 61, ll. 13-14.

⁴ *Fisal* V, p. 64, l. 22.

⁵ *Fark*, p. 113, ll. 17-18.

⁶ *Milal*, p. 38, l. 19.

⁷ *Phys.* VI, 2, 233a, 22-23; cp. VI, 9, 239b, 11-14; *Top.* VIII, 160b, 8-9.

Решение Наззамом этой трудности в соответствии с его теорией прыжка, как сообщает Ашари в *Makālāt*, выглядит следующим образом: «ал-Наззам утверждал, что тело может находиться в одном месте и затем достигать третьего места, не проходя через второе место, и делая это посредством прыжка. Для этого он предложил несколько доводов. Один из них имеет отношение к волчку, который (относительно которого) [дистанция, покрываемая] движением его верхней части больше, чем [покрываемая] движением его нижней части и первая пересекает больший отрезок, чем пересекает нижняя часть или центр, и это обязано тому факту, что верхняя часть волчка касается (*yumāssu*) вещей, с которыми ее противоположные [более низкие части] не могут сравняться»¹.

Вот что сообщает Шахрастани в *Milal* о решении Наззамом этих трудностей: «Он создал теорию прыжка, потому что допущение им бесконечной делимости делает ее необходимой, это как если бы муравей шел через горы от пика к пику, то он преодолевал бы путь бесконечно [за конечное время], но как может [он] за конечное [то есть, конечное время] пересечь, то, что бесконечно? Он объяснял это, говоря, что муравей пересекает расстояние частично шагом, и частично прыжками»².

Термин «касание», который встречается и в упоминании Аристотелем первого аргумента Зенона, и в теории прыжка Наззама, представленной у Ашари, весьма ясно показывает, что это — ответ на тот самый аргумент Зенона, в качестве которого Наззам выдвинул свою теорию прыжка, а также, что именно из *Физики* Аристотеля Наззам узнал об этом аргументе Зенона. Так случилось, что Аристотель сам ответил на этот аргумент Зенона³, но его ответ не таков, как теория прыжка, с помощью которой пытался дать ответ Наззам. Ответ Аристотеля базируется на его представлении, что наряду с бесконечной делимостью пространства и протяженности существует также и бесконечная делимость движения и времени. Почему Наззам проигнорировал ответ Аристотеля и разработал новый, свой собственный ответ, объяснить невозможно. Конечно, он не мог не согласиться с Аристотелем по поводу бесконечной делимости движения и времени наряду с бесконечной делимостью пространства и протяженности, и нет нигде в утверждениях, дошедших от его имени и свидетельствах, что он в этом не согласен с Аристотелем. Единственное вероятное объяснение состоит в том, что, в то время, когда он узнал, возможно по слухам, об аргументах Зенона как они сформулированы Аристотелем в *Физике*, ответа Аристотеля на них он не знал. В действительности, ни в одном из утверждений, сообщаемых от имени Наззама и имеющих отношение к его теории прыжка, нет никаких признаков того, что он имел какое-либо представление об ответе Аристотеля.

¹ *Makālāt*, p. 321, ll. 6-10.

² *Milal*. 38, l. 19 - p. 39, l. 1.

³ *Phys.* VI, 2, 233a, 24-31.

Что касается состоятельности теории прыжка Наззама, — можно пожелать обнаружить в ней некую скрытую физическую или математическую или метафизическую концепцию. Но любая такая попытка оказывается бесполезной. Теория прыжка — это только игра слов. Все что в ней есть — это просто утверждение, что даже если бесконечное число частей, на которые разделено расстояние, не может быть пройдено, то через него можно перепрыгнуть. Есть много вещей, как, должно быть, рассуждал Наззам, которые мы не можем преодолеть шагом, но мы можем преодолеть их, подскакивая. Возьмем канаву, например, или забор; мы не можем перейти через них, но мы можем через них перепрыгнуть. Почему мы не можем сказать то же самое о бесконечных частях, на которые разделено расстояние? В самом деле, идти через них мы не можем, но почему мы не можем быть в состоянии перепрыгнуть через них? Ошибка этого аргумента была указана Шахрастани следующим образом: «Он не знает, что прыжок также является преодолением расстояния, которое соответствует другому расстоянию, так что трудность, которая следует из его представления о бесконечной делимости пространства, не устраняется его теорией. Различие между ходьбой и прыжками заключается только в различии между быстротой и неторопливостью времени»¹. Даже Ибн Хазм, который был согласен с ним в отношении бесконечной делимости², отвергает его теорию прыжка³. «Теория Наззама, — говорит Исфараини, — становился поговоркой для всякой ложной, недопустимой теории»⁴.

¹ *Milal*, p. 39, ll. 5-7.

² *Fisal* V, pp. 92, ll. 21 ff.

³ *Ibid.*, p. 64, l. 21 - p. 65, l. 12.

⁴ *Tabsîr*, p. 68, ll. 7-8.

ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ И СВОБОДА ВОЛИ

5. Свободная воля и божественное могущество: теория присвоения (*kasb; iktisāb*)

а. Доашаритские теории присвоения

1) Три теории присвоения

Божественное могущество — еще один принцип, которому учит Коран. Его антиномия со свободной волей может быть установлена следующим образом. Данное божественное могущество должно означать бесконечное могущество, и, тем самым, все должно быть в пределах могущества Бога. Но человеку дана свобода воли, что означает, что могущество человека состоит в том, чтобы выбирать между двумя видами действия вне могущества Бога. Эта антиномия выражена Ашари в форме вопроса, поднятого еще мутазилистами, следующим образом: «имеет ли Бог власть над тем, над чем он наделил властью человека»¹. Две точки зрения приводятся им в двух местах в его *Maḳālāt*.

Одна из точек зрения приписана им «большинству из мутазилитов»², в другом месте он упоминает «Ибрагима [ан-Назлама], Абу ал-Худайла и всех мутазилитов и кадаритов кроме ал-Шаххама»³. Он утверждает, что эта точка зрения состоит из двух частей, которые можно изложить следующим образом: «Бога нельзя описать как обладающего большим могуществом над вещью, чем то, которым Он наделил⁴ человека, и невозможно, чтобы одна и та же вещь должна быть объектом могущества двух обладателей могущества»⁵. В другом месте изложение этого взгляда состоит только из одной части: «Бог не может быть описан как обладающий могуществом в любом отношении, особенно над тем, над чем Он наделил (*aḳdar*) могуществом людей»⁶.

Первая часть первого положения с очевидностью означает, что человек наделен Богом могуществом действовать свободно, и этого могущества он не может быть лишен даже самим Богом, и как результат, следует, что для Бога лишить человека могущества (которым сам же его наделил) действовать свободно, — одна из невозможных вещей, которая, как мы видели выше, считалась, никогда для Божественной мудрости не станет возможной. Вторая часть утверждения, кажется, добавлена самим Ашари, с целью указать на

¹ *Maḳālāt*, p. 199, ll. 3-4; cf. p. 594, ll. 7-8.

² *Ibid.*, p. 199, l. 5.

³ *Ibid.*, p. 549, ll. 9-10. Исфараини, однако, включает Абу ал-Худайла в число тех, кто верил в присвоение (cf. Horten, *Systeme*, p. 339, n. 2).

⁴ Текст читается *yukḍir*, «наделять могуществом», но кажется здесь повреждено слово *aḳdar*, «наделил могуществом»; cf. p. 549, l. 12, and. p. 199, l. 5.

⁵ *Maḳālāt*, p. 549, ll. 10-11.

⁶ *Ibid.*, p. 199, ll. 5-6.

контраст между точкой зрения, которую он процитировал и точкой зрения Шаххама, которую он собирался изложить далее.

Вторая точка зрения, принадлежащая Шаххаму, воспроизведена в основной части, и с некоторыми изменениями встречается в двух местах *Maḳālāt*. Эта основная часть в одном месте такова: «Бог обладает могуществом над тем, над чем Он наделил (*aḳdar*) могуществом людей, и что одно движение, как объект могущества, является объектом могущества двух обладателей могущества, а именно, Бога и человека, так что если [Бог] вечно обладает им (*fa'alahā*), то по необходимости (*iḏṭirāran*), и если [человек] сотворенный обладает им (*fa'alahā*), то это — присвоение (*iktisāban*)»¹. Обратим внимание на термины «одно движение» и «обладает», которые весьма ясно указывают, что термин «могущество» в этом фрагменте относится только к «могуществу действовать» и не включают в себя «могущество волишь, чтобы действовать», так что независимо от того, что Шаххам говорит о могуществе, которым наделен Бог, человек обладает только могуществом действовать и не обладает могуществом волишь, чтобы действовать.

Это утверждение весьма очевидно подразумевает, что в отличие от своего учителя Абу ал-Худайла и всех других мутазилитов своего времени, Шаххам утверждал, что, даже при том, что человек был наделен Богом и могуществом волишь, чтобы действовать и могуществом действовать, Бог либо может лишить его могущества действовать, не лишая его при этом могущества волишь, чтобы действовать, либо может позволить ему сохранять оба этих могущества. Следовательно, если Бог лишил человека могущества действовать, то тогда каждое действие, выполненное человеком после этого, не является свободным личным действием; оно создано для него Богом; так что, как говорит об этом Шаххам, «если [Бог] вечный что-либо совершает, то делает это с необходимостью». Но, если Бог не лишил человека могущества действовать, то тогда каждое действие выполнено человеком благодаря тому могуществу действовать, которое он присвоил, поскольку наделен им Богом, и которого Бог не лишил его, так что, снова, как говорит Шаххам, «если [человек] сотворенный что-либо совершает, то он совершает это присвоением». Термин «присвоение», таким образом, используется им в смысле свободного действия человека. Отсюда Багдади, после упоминания, что «Шаххам допустил возможность для какой-либо вещи быть объектом могущества двух обладателей могущества», поясняет, что это подразумевает, что «любой из них вместо другого мог произвести этот объект»².

Термин присвоение имел двоякую историю до Шаххама.

Во-первых, у ранних сторонников свободы воли термин присвоение часто использовался для описания действий человека, которые все они рассматривали как свободные благодаря могуществу действовать свободно, которым Бог наделил человека, то есть могуществу, присвоенному от Бога. Таким об-

¹ *Maḳālāt*, p. 549, ll. 12-14; cf. p. 199, ll. 7-9.

² *Fark*, p. 163, ll. 8-9.

разом, во фрагменте, описывающем домутазилитских кадаритов и их последователей мутазилитов, Багдади приписывает им тот взгляд, что «Бог не есть творец присвоений (*aksāb*) людей»¹ и что «именно люди определяют свои присвоения (*aksāb*)»². Нет никаких причин сомневаться, что Багдади цитирует оригинальную терминологию кадаритов. Точно так же, нет никаких причин сомневаться в том, что Шахрастани тоже цитирует оригинальную терминологию Василя [ибн Ата], когда говорит, что он описал «благо и зло, благородство и низость» как то, что имеет отношение к человеческим присвоениям (*aksāb*)³. Такое использование термина присвоение как описания свободных действий человека очевидно основано на стихах Корана, начиная со слов (4:110) «кто бы ни делал (*ya'mal*) зла» и до (4:111) «кто бы ни присваивал (*yaksib*) грех» и (4:112) «кто бы ни присваивал (*yaksib*) ошибку или грех» или (52:16): «вам воздастся только за то, что вы сделали (*kuntum ta'malūna*)» и (52:21): «Каждый человек держит ответ [то есть, является ответственным] за то, что он присвоил (*kasaba*)». Для тех, кто полагал, что человек наделен богом могуществом свободно волишь, эти стихи подразумевали, что свободные действия человека являются его присвоениями.

Во-вторых, из других фрагментов в *Maḳālāt* Ашари можно установить, что кроме Шаххама Дирар был исключен из числа мутазилитов по причине его убежденности в теории присвоения⁴, и что теорию присвоения поддерживал Наджжар⁵. Так же современник Ашари Хайят приписывает «Дирару и Хафс ал-Фарду» точку зрения на «то, что создано»⁶, и отсылает, как мы увидим, к теории присвоения. Наконец, когда все трое, Дирар, Хафс и Наджжар, описываются Шахрастани в его *Milal* как имеющие отношение к тем мутазилитам, кого он называет «средними» (*mutawassiṭūn*) и отличными от большинства мутазилитов в некоторых проблемах,⁷ одна из этих проблем — очевидно, проблема присвоения.

Давайте теперь рассмотрим взгляды Дирара и Наджжара на присвоение как они могут быть реконструированы из Ашари и других источников.

Относительно Дирара Ашари сообщает следующее: «причиной, по которой Дирар б. Амр отделился от мутазилитов, было его утверждение, что действия человека созданы, и что одно действие происходит от двух действующих (fā'ilūn), один из которых создает действие, а именно Бог, в то время как другой его присваивает (*iktasaba*), а именно человек, и тогда Бог — действующий (fā'il) действий людей в действительности, и люди — также действующие своих действий в действительности».⁸ У Шахрастани этот же

¹ *Ibid.*, p. 94, l. 7.

² *Ibid.*, l. 8.

³ *Milal*, p. 32, l. 20 – p. 33, l. 1.

⁴ *Maḳālāt*, p. 281, l. 2-3.

⁵ *Ibid.*, p. 566, ll. 14-15.

⁶ *Intiṣār* 91, p. 98, ll. 4-5.

⁷ *Milal*, p. 19, ll. 14-15.

⁸ *Maḳālāt*, p. 281, ll. 2-5.

взгляд приписан и Дирару, и Хафсу б. ал-Фарду и выглядит следующим образом: «Оба они говорят, что действия людей созданы богом в действительности, и человек присваивает их в действительности, и они оба считают возможным, что существующее действие должно быть совместным творением двух действователей».¹

Затем Ашари цитирует Дирара: «И он утверждает, что способность (*istiṭā'ah*) существует до действия и вместе с действием, и она является частью того, кто обладает способностью»², последнее утверждение, согласно другому сообщению Ашари о Дираре, означает, что «способность» — это часть «тела», обладающего этой способностью.³ У Шахрастани этот же взгляд приписан обоим — и Дирару и Хафсу: «Способность и неспособность — часть тела... и эта часть несомненно длится [по меньшей мере] две единицы времени [то есть, момента].»⁴ Согласно прочтению Багдади, Дирар «соглашался с мутазилитами в том, что способность существует до действия, и он пошел дальше, утверждая, что она существует до действия, вместе с действием и после действия, и что она является частью обладателя этой способностью».⁵

В другом месте Ашари цитирует утверждение Дирара о том, «что человек может произвести действие в чем-то вне его досягаемости, и что оно, то которое есть, произведено от его действия в себе в чем-то ином, чем он сам, будь то движение или покой, и является его присвоением и творением Бога».⁶

Это концепция присвоения, на счет которой Ашари сказал, что Дирар отошел от мутазилитов, и что Хаййат подразумевает под своим утверждением один из взглядов, которых придерживались Дирар и Хафс, и из-за которых «они не мутазилиты», иными словами, они больше не мутазилиты в том, что является «их точкой зрения на то, что сотворено», или что человеческие действия созданы Богом и только присвоены людьми. Следовательно, когда Хаййат переходит к цитированию отрывка Бишра б. Мутамира против этих двух мутазилитов-отступников, начиная с утверждения «мы не признаем их» и заканчивая утверждением «их учитель — ал-Джам»⁷, этим заключением он не подразумевает, что Дирар и Хафс в буквальном смысле сторонники джамитской теории принуждения; он только полагает, что они утверждали, что действия человека созданы Богом даже с учетом того, что они присвоены человеком, и по его собственному разумению, это не слишком отличается от теории безусловного принуждения Джама. Также делает и Шахрастани,

¹ *Milal*, p. 63, ll. 11-12.

² *Maḳālāt*, p. 281, ll. 5-6.

³ *Ibid.*, p. 345, ll. 12-14.

⁴ *Milal*, p. 63, ll. 13-14.

⁵ *Faḳḳ*, p. 201, ll. 13-15.

⁶ *Maḳālāt*, p. 408, ll. 4-6; cf. p. 407, l. 15 – p. 408, l. 3.

⁷ *Intiṣār* 91, p. 98, ll. 5-8.

определяя их вместе с джамидами к джабаритам, то есть, сторонникам теории принуждения¹ при том, что он явно приписывает им теорию присвоения.²

Такова концепция присвоения Дирара. Теперь о концепции Наджжара.

О Наджжаре Ашари сообщает, что он утверждал, «что дела людей созданы Богом, несмотря на то, что люди есть действователи (*fā'ilūn*) собственных действий»³ и что «человек имеет могущество над присвоением (*al-kasb*), но бессилён в смысле творения».⁴

У Багдади этот взгляд Наджжара заявлен в двух фрагментах следующим образом: (1) «Бог — творец присвоенных действий человека»⁵; (2) «относительно названия присваивателя действователем... ал-Наджжар применил этот термин [к нему] обычным способом (*aṭlaḳahu*)»⁶, то есть без дополнительной фразы «в действительности», которая используется Дираром.

Затем Ашари сообщает о Наджжаре, что тот утверждал, «что способность не может предшествовать действию, что помощь Бога создана в момент действия, одновременно (*ma'a*) с действием, и что это и есть способность; что никакие два действия не произведены от одной способности, и что для каждого действия способность создана одновременно (*ma'a*) с творением действия; что способность не длится; что с ее приходом в существование появляется и действие, и что в течение ее небытия действие не существует»⁷. Одновременность способности и действия также упомянута у Багдади⁸ и Шахрастанани⁹ как характерная точка зрения Наджжара.

Продолжая, Ашари также сообщает о Наджжаре, что он полагал, что «человек не действует в ином, но производит действия только в себе; ... он не производит никакого действия в вещи посредством порождения»¹⁰. Багдади подобным же образом сообщает, что «ал-Наджжар придерживался тех же взглядов на произведенные действия, что и наши товарищи-партнеры [то есть, ашариты], а именно, что они являются действиями Бога по выбору»¹¹.

Из всего этого ясно, что, хотя Дирар и Наджжар согласны в том, что действия человека созданы Богом и человек является только их присваивателем, их концепции присвоения не одинаковы. Различий между их взглядами (как мы уже видели) три: 1) относительно использования выражения «в действительности» как дескрипции термина «действительность»; 2) относительно дескрипции «способность» в ее отношении к «действию»; 3) относительно авторства «произведенных действий».

¹ *Milal*, p. 63, l. 1.6.

² *Ibid.*, ll. 11-12.

³ *Maḳālāt*, p. 283, l. 3.

⁴ *Ibid.*, p. 566, l. 14.

⁵ *Farḳ*, p. 195, l. 14.

⁶ *Ibid.*, p. 197, ll. 5-6.

⁷ *Maḳālāt*, p. 283, ll. 6-10.

⁸ *Farḳ*, p. 195, l. 15.

⁹ *Milal*, p. 62, ll. 6-7.

¹⁰ *Maḳālāt*, p. 284, ll. 9-12.

¹¹ *Farḳ*, p. 197, ll. 9-10.

Из этих трех различий наиболее фундаментально то, которое относится к дескрипции «способности» в ее отношении к «действию». Для Дирара способность человека или его могущество присваивать любое действие, созданное для него Богом, существует до действия и является частью его собственного тела. Тем самым подразумевается, что от рождения сам человек наделен Богом способностью или могуществом присваивать любое действие, которое будет создано для него Богом, так что его действие присвоения оказывается его собственным свободным действием. Для Наджжара, однако, эта способность или могущество присваивать действия создается в нем Богом одновременно с сотворением Богом действия, так что не только могущество человека присваивать, но и даже само его действие присвоения созданы богом.

Это различие между ними в отношении способности приводит к двум другим различиям. Поскольку, согласно Дирару, человек посредством своего собственного могущества или способности присваивает действие, созданное для него Богом, постольку благодаря этому могуществу он может также присваивать произведенные следствия. По Наджжару, то человеческое действие присвоения, которое сотворено Богом, ограничено действиями в собственном теле человека и не простирается на произведенные следствия. Тогда различие в отношении способности также приводит к различию относительно использования фразы «в действительности». Для Дирара, у которого человеческое действие присвоения создано непосредственно человеком, человек может называться и присваивателем действия и действователем в действительности. Для Наджжара, однако, у которого человеческое действие присвоения создано Богом, человек может называться присваивателем и действователем, но не присваивателем и действователем в действительности.

Термин «присвоение» как используемый теми, кто, как Дирар и Наджжар, верили, что Бог является творцом, а человек — только присваивателем, объясняется Газали как берущий начало в Коране¹, и он очевидно имеет в виду те стихи, которые мы цитировали выше. Тем самым, я считаю, Газали не подразумевает, что упомянутые им [стихи] были первыми, в которых использовался термин присвоение; он только подразумевает, что они были первыми, которые использовали термин присвоение в том смысле, что, то, что присвоено человеком, создано для него Богом. Ввиду того факта, что термин *kasab*, «присваивать», как было показано, был одним из технических терминов в Коране², мы можем предположить, что теория присвоения была задумана тем же способом, который упоминает Газали, как образец технического использования. Человек входит в мастерскую, например, глиняной посуды. Он видит гончара, работающего за своим колесом и формующего глину в горшки различных форм и размеров. Он заказывает горшок определенной формы и размера, и, когда гончар сделал его в соответствии с характери-

¹ Цит. по A. v. Kremer in *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam's*, II, p. 306, n. 26, из *Gazālī's Iḥyā'*, IV, 312, ed. Cairo, 1279 (cf. ed. Cairo, 1358, IV, p. 249, ll. 19-20).

² Cf. Torrey, *The Commercial-Theological Terms in the Koran*, pp. 27-29.

ками, он платит за него и относит домой. Горшок, таким образом, является его присвоением и юридически его собственностью, но это — творение гончара.¹

Из этого всего мы заключаем что, вопреки использованию присвоения среди мутазилитов как не подлежащего сомнению свободного человеческого действия, среди мутазилитов же появляются три особых теории присвоения — Дирара, Наджджара и Шаххама. И Дирар и Наджджар отвергли точку зрения мутазилитов, что человек является творцом своих собственных действий, и утверждали, что их творцом является Бог, а человек является только их присваивателем. Они разошлись, однако, в отношении творения присвоения, благодаря которому человек присваивает действия, созданные для него Богом. Согласно Дирару, творец присвоения — сам человек; по Наджджару его творец — Бог.

В противоположность им обоим Шаххам сохранил взгляд мутазилитов, что человек наделен Богом способностью свободно творить свои собственные действия, и, следовательно, эти действия описываются им как присвоения. От мутазилитов, однако, его отличает утверждение, что Бог может лишить человека этого наделенного могущества, так что, когда это случается, именно Бог творит для человека его действия. Таким образом, в то время как, согласно Дирару и Наджджару, каждое действие человека — всегда сразу же и творение Бога и присвоение человека, согласно Шаххаму, каждое действие человека может быть или полностью творением Бога, или полностью присвоением человека.

Теории присвоения, такие как теория Дирара или Наджджара, и это можно показать, могут быть соотнесены соответственно с именами рафидита Хишам б. ал-Хакама и суннита Ибн Куллаба, первый вероятно современник Дирара, а последний — современник Наджджара.

Относительно рафидитов Ашари, после заявления, что «Хишам б. ал-Хакам» относится к группе рафидитов, которые утверждали, что «действия людей созданы Богом»², говорит следующее: «Джа'фар б. Харб сообщает о Хишаме б. ал-Хакаме, что он говорил, что действия человека определяются его выбором (*ihtiyār lahu*) в одном отношении и необходимостью (*iḍṭirār*) в другом; они являются его выбором в том, что он волит (*arāda*) их и присваивает (*iktasaba*) их, и они являются необходимостью потому, что они исходят не от него, за исключением побуждающей причины (*al-sabab al-muḥayyij*) для этих действий».³ Что понимается под «побуждающей причиной», объясняется в следующем фрагменте, в котором Ашари сообщает от имени «сторонни-

¹ Следует заметить, что Joseph Schacht цитирует фрагмент, датированный около 150/725 г., в котором термин *iktisāb* используется им в значении «ответственность» (ср. pp. 31-32 его «New Sources for the History of Muhammadan Theology» в *Studia Islamica*, 1:23-42 (1953). Что касается значения выражения *fā'il kātib*, используемого Матуриди, как цитирует Schacht (*ibid.*, с. 32), его мы обсудим позже.

² *Maḳālāt*, p. 40, ll. 12-13.

³ *Ibid.*, p. 40, l. 13 – p. 41, l. 3.

ков Хишама б. ал-Хакама»¹ что «возникновение побуждающей причины» — это то, «благодаря чему действие имеет место»², и что «когда эта причина существует, и Бог уже сотворил ее, действие имеет место неизбежно».³ Таким образом, это свидетельство, процитированное Джафаром б. Харбом от имени Хишама б. ал-Хакама, означает, что действия человека суть присвоения со стороны человека в том смысле, что они «его выбор» и что «он волил их» посредством могущества, которым Бог его наделил, но они суть творения со стороны Бога в том смысле, что они происходят не от человека, пока Бог не сотворит «побуждающую причину», благодаря которой действия имеют место неизбежно и с необходимостью. Тогда, согласно этому сообщению, теория присвоения, которой придерживался рафидит Хишам б. ал-Хакам, была в точности подобна той, которой придерживался мутазилит Дирар, и возможно имелась некоторая связь между ними. Именно в свете этой концепции свободной воли следует понимать использование Хишамом б. ал-Хакамом выражения «свободный выбор» в его утверждении так, как цитировал в других местах Ашари, что «если бы Бог имел предзнание того, что сделали бы люди, не было бы никакого испытания (*al-miḥnah*) и никакого свободного выбора (*al-ihtiyār*)».⁴

Относительно сторонников предопределения среди суннитов имеются два фрагмента, которые Ашари цитирует от имени Ибн Куллаба. В одном из этих фрагментов, после заявления, что слова Корана существуют в Боге от вечности, он говорит, что «его изложение порождено и создано [богом], и это — присвоение (*kasb*) со стороны человека».⁵ В другом фрагменте, он говорит, «что речь может существовать по необходимости, а может быть и присвоением (*iktisāban*)».⁶ Формулировка первого из этих двух фрагментов предполагает концепцию присвоения в духе Дирара или Наджжара, а формулировка второго фрагмента, кажется, предполагает концепцию присвоения как у Шаххама. Поскольку, однако, Ибн Куллаб относился к ортодоксам, которые были сторонниками предопределения, мы можем предположить, что его концепция присвоения имела большее отношение к концепции Наджжара, и, следовательно, должно принять первый фрагмент. Что касается второго фрагмента, то он следует за сразу же за фрагментом, в котором сообщается об Абу ал-Худайле, который говорит, что «речь» возникает или «по необходимости» или «по выбору».⁷

Следовательно, второй фрагмент Ибна Куллаба значит, что, в отличие от Абу ал-Худайла, который как сторонник свободы воли, полагал, что была такая речь, которая возникала «по выбору», Ибн Куллаб как сторонник пред-

¹ *Ibid.*, p. 42, l. 12.

² *Ibid.*, l. 16.

³ *Ibid.*, p. 43, ll. 2-3.

⁴ *Ibid.*, p. 494, ll. 4-5; cf. *Fark*, p. 49, l. 18.

⁵ *Ibid.*, p. 602, ll. 1-2.

⁶ *Ibid.*, p. 605, ll. 5-6.

⁷ *Ibid.*, ll. 2-3.

определения, принял теорию сотворенного присвоения Наджжара, и утверждал, что такая речь, которую Абу ал-Худайл описывает как возникающую «по выбору», должна описываться как существующая «посредством присвоения».

Таким образом, около середины девятого столетия, независимо от более раннего использования термина присвоение как описания свободного действия человека, имелось три теории присвоения — Дирара, Наджжара и Шаххама. Все они были отвергнуты мутазилитами. Помимо мутазилитов, о теории присвоения в духе Дирара сообщается от имени рафидита Хишама б. ал-Хакама, и о теории присвоения как у Наджжара сообщается от имени суннита Ибн Куллаба. То, что впоследствии произошло с этим более ранним использованием понятия присвоение и с тремя теориям присвоения, содержится в двух группах фрагментов в *Maḳālāt* Ашари, который был написан в начале десятого столетия.

2) Распространение присвоения среди групп сторонников свободы воли и отдельных представителей

В одной группе фрагментов Ашари рассматривает теорию присвоения среди сторонников свободы воли. Эта группа фрагментов делится на четыре части.

Первая часть включает следующий фрагмент:

«Багдадские мутазилиты говорили: Бог не может пониматься как имеющий могущество над действиями людей или над чем-либо в классе [тех действий], над которыми Он дал могущество людям, и Он не может пониматься как имеющий могущество творить людям веру, то, во что они должны верить, и неверие, то, в чем они должны быть неверующими, и неповиновение, благодаря которому они будут неповиноваться, и присвоение (*kasb*), благодаря которому они должны быть присваивателями»¹.

На основании этого фрагмента мы заключаем, что когда эти багдадцы 1) использовали термин «присвоение», они полагали 2), что Бог наделил человека могуществом действовать; 3) что Бог не лишает человека этого могущества; 4) что Бог не создает действия человека, такие как вера, неверие и неповиновение; 5) что Бог не создает присвоение человека. Все это показывает, что, хотя багдадские мутазилиты используют термин «присвоение», они не следуют за теорией присвоения Дирара, согласно которой человек является только присваивателем действий Бога, а творец действий — Бог, и при этом они не следуют за теорией присвоения Шаххама, согласно которой Бог может лишить человека могущества действовать, которым его наделил, и сотворить для него его действие. Как Назам и Абу ал-Худайл, они полагали, что все человеческие действия всегда свободно совершаются человеком благодаря тому могуществу, которым Бог наделил человека, но они предпочли описать эти свободно совершаемые действия как присвоение, чтобы пока-

¹ *Maḳālāt*, p. 550, ll. 9-12.

зять, что свобода, с которой человек их выполняет, в конечном счете, присвоена им от Бога. Кадариты и Василь, как мы видели, использовали термин присвоение именно в этом смысле.

Вторая часть включает фрагмент, в котором Ашари сообщает, что одна шиитская секта, известная как *зейдиты* (Zaydiyyah), была разделена на две группы по вопросу о предопределении и свободе воле, и одна из них полагала, что человеческие действия созданы Богом, а другая полагала, что «человеческие действия не созданы Богом, и не произведены Им как новые вещи; скорее они являются присвоением (*kasb*) людей, которые порождают их, производят их как новые вещи, дают им начало и создают их».¹ Из этой формулировки становится ясно, что они полагали человеческие действия свободными, но как и предшествовавшие им багдадские мутазилиты, они описывали свободные действия людей в терминах присвоения. Поскольку основатель этой секты, Зейд б. Али б. ал-Хусейн, как полагают, был учеником Василя б. Ата,² мы можем предположить, что сам Зейд, следуя за некоторыми из его сторонников, принял теорию свободы воли Василя, и, как и Василь, описывал свободные действия человека в терминах присвоения, и эти термины они продолжили использовать в их старом смысле, даже тогда, когда с упрочением теории присвоения в ее техническом смысле, термин получил новое специфическое значение. Однако следует отметить, что в процитированном выше фрагменте, поскольку зейдиты явно отрицают, что человеческие действия «созданы (*mahlūkah*)» Богом, они и не говорят, что действия «сотворены (*mahlūkah*)» людьми; вместо этого они говорят, что люди «порождают их (*aḥdathūhā*), производят их как новые вещи (*ihtar'āūhā*), дают им начало (*ābda'ūhā*) и создают их (*fa'alūhā*)». Причина этого в том, как мы уже видели выше, что ранние мутазилиты воздерживались от описания человека как творца своих действий, при том, что они отрицали, что и Бог был их творцом.

Третья часть состоит из четырех фрагментов, которые читаются следующим образом:

1. «ал-Наши говорил: Бог есть... действитель (fā'il) в действительности, а человек является ... действителем в метафорическом смысле».³

2. «И он обычно говорил, что человек не есть ни действитель в действительности, ни создатель (muḥdith) в действительности».⁴

3. «И он обычно говорил, что Бог не порождает (*aḥdath*) человеческое присвоение и человеческое действие».⁵

4. «И он обычно говорил, что Бог не порождает присвоение человека».⁶

¹ *Maḳālāt*, p. 72, ll. 11-12.

² Cf. I. Friedlander, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm", *JAOS*, 29 (1908), 11.

³ *Maḳālāt*, p. 184, ll. 6-8.

⁴ *Ibid.*, p. 501, ll. 6-7.

⁵ *Ibid.*, l. 7.

⁶ *Ibid.*, p. 539, l. 15.

На основании сравнения и комбинации этих четырех фрагментов, и оставляя пока в стороне вопрос, должен ли термин «действие» быть опущен во фрагменте 3 и добавлен во фрагмент 4, мы можем свести эти четыре утверждения, содержащиеся в этих четырех фрагментах, к двум положениям: 1. Бог есть действительный и создатель в действительности, но так, что Он не порождает в простом метафорическом смысле; 2. Человек есть действительный и создатель только в метафорическом смысле, так что он порождает только в метафорическом смысле.

То, что ал-Наши подразумевает под контрастом между «в действительности» и «в метафорическом смысле» может быть реконструировано из фрагментов, где он объясняет различие в использовании таких терминов как знающий и могущественный по отношению к Богу «в действительности» и их применению к человеку «в метафорическом смысле»: «Когда *ṣandal*, который ввозится из страны своего происхождения, называется нами *ṣandal* [сандальное дерево, импортированное из Индии], этот термин применяется к нему в действительности, но когда мы называем человека *ṣandal* [здоровый], этот термин применяется к нему в метафорическом смысле»¹. Очевидно арабский термин *ṣandal* в смысле прилагательного «здоровый» понимается ал-Наши как восходящий к тому же самому слову в смысле «сандальное дерево», и, тем самым *ṣandal* в оригинальном смысле называется им *ṣandal* «в действительности», тогда как *ṣandal* в его производном смысле называется им *ṣandal* «в метафорическом смысле». Соответственно, когда он говорит, что Бог является и действителем и создателем в действительности, тогда как человек является и действителем и создателем метафорически, он полагает, что Бог — последнее начало и источник всякого действия, которое выполняется в мире непосредственно некоторым действителем, тогда как человек, хотя он выполняет всякое свое действие непосредственно, возводит свое могущество действовать к Богу, и, тем самым, он действительный и создатель только в метафорическом смысле. К тому же, когда во фрагментах 3 и 4 Наши говорит, что «Бог не производит», что, как мы видели, составляет его высказывание, что Бог не производит в простом метафорическом смысле, он полагает тем самым, что Бог не есть непосредственная причина происхождения, а скорее, его последняя причина, что означает причину в действительности.

Во фрагментах 1 и 2 Бог, в отличие от человека, объявляется Наши действителем и создателем в действительности, то есть окончательным действителем и создателем, это косвенно означает, что Бог не является непосредственным действителем и создателем, но при этом неясно, отрицает ли это, что Бог был непосредственным действителем и создателем, то есть, что Он не есть непосредственный действительный и создатель только действий человека, или что Он не есть непосредственный действительный и создатель также любого другого вида действий, которые встречаются в мире. Если это

¹ *Ibid.*, p. 500, l. 14 – p. 501, l. 1; cf. p. 184, l. 16 – p. 185, l. 1.

отрицание означает последнее, тогда Наши присоединился бы к Наззаму и Муаммару и к признанию ими веры в причинную связь, то есть, веру в промежуточные (опосредующие) причины, вопреки вере почти всех мутазилитов, которые в отношении всех других действий кроме человеческих, согласны с ортодоксальными мутакаллимами, что Бог — их непосредственный создатель. Эта неопределенность, однако, проясняется во фрагментах 3 и 4. В этих фрагментах, намечая отрицание «Бог не создатель», что означает, как мы видели, что Бог не создает непосредственно, Наши ясно говорит, что фраза «Бог не непосредственный создатель» означает «человеческое присвоение и человеческое действие» (фрагмент 3) или «человеческое присвоение» (фрагмент 4), на основании чего мы можем заключить, что все другие действия в мире, полагал он, порождены Богом непосредственно, таким образом и тем самым равняясь на большинство мутазилитов в отрицании причинной связи.

Но следует заметить, что, в то время как во фрагменте 3 Наши говорит, что Бог непосредственно не порождает, что означает «присвоение человека и действие человека», во фрагменте 4 он говорит, что Бог не порождает непосредственно «присвоение человека», не упоминая «действие», это позволяет сделать вывод, что, поскольку Бог не творит присвоение человека, Он творит действие человека. Теперь из этих двух утверждений, из фрагмента 3, как мы видели, следует отрицание присвоения в любой из его концепций, тогда как из фрагмента 4, с его возможным подтекстом, следует признание присвоения как его понимал Дирар. Следовательно из фрагментов 3 и 4 только один может быть принят в качестве отражения подлинных взглядов Наши. Но какой из них? К счастью ответ на этот вопрос может быть обнаружен в утверждении Ибн Хазма, в соответствии с которым, Наши «соглашался с мутазилитами по вопросу о свободной воле (*ḳadar*)»¹, что означает точку зрения Наши, что Бог не создает или не порождает действий человека. Отсутствие слов «и действие человека» во фрагменте 4, следовательно, ошибка переписчика.

Из всего этого мы заключаем, что, в то время как Наши (1) использовал термин «присвоение», он полагал, (2) что Бог наделил человека могуществом действовать; (3) что Бог не лишает человека этого могущества; (4) что Бог не создает присвоения человека; (5) что Бог не создает действий человека. Его взгляд, таким образом, точно соответствует тем, которых придерживались багдадские мутазилиты и другие, о которых говорилось выше, которые использовали термин присвоение только как описание свободно производимых человеческих действий с указанием на то, что свобода, с которой человек выполняет их, в конечном счете присвоена ими от Бога.

Четвертая часть состоит из трех следующих фрагментов:

¹ Цит. по копии манускрипта Ибн Хазма *Fiṣal* (II, 144r) Schreiner в его *Zur Geschichte der Aš'arīthums*, p. 89, n. 4. Это утверждение опущено в печатной копии *Fiṣal* (Cairo, 1317-27, IV, 194, l. 23; и Cairo, 1347-48, IV, p. 148, l. 12).

1. «Когда Бог наделил людей могуществом над движением или покоем или некоторыми другими действиями, Он обладал могуществом над тем, над чем Он наделил могуществом людей, и это — точка зрения ал-Джуббаи и групп мутазилитов»¹. В этом фрагменте Джуббаи, как сообщает Ашари, повторяет почти дословно слова своего учителя Шаххама и таким образом выступает против Наззама и Абу ал-Худайла и всех других мутазилитов, которые, как мы уже видели выше, признавали, что «Бог не может описываться как имеющий могущество над вещью, над которой Он наделил могуществом человека». Мы можем таким образом заключить, что как и Шаххам, Джуббаи полагал, что Бог может лишить человека могущества действовать, которым Он наделил его, с необходимостью, не лишая его могущества воли, чтобы действовать, которым он был наделен в равной мере, в этом случае действие, волимое человеком, создано для него Богом. Ничто, однако, не говорит здесь о том, указывал ли Джуббаи, или так же как Шаххам, описывал ли человека как присваивателя своих действий в том случае, когда он не был лишен Богом своего наделенного могущества действовать.

2. «Ал-Джуббаи говорил: присваиватель означает того, кто присваивает нечто благое или нечто пагубное, нечто доброе или нечто злое, или, другими словами, его присвоение есть объект, который сам является внешним, как присвоение им богатства и т.п., ибо богатство, которое он присваивает — внешнее ему, так что богатство есть его присвоение в подлинном смысле слова, даже при том, что оно не есть его действие»². В этом фрагменте настойчивое требование Джуббаи, что термин «присвоение» должен использоваться только в смысле получения или обладания объектом, который находится «вне» присваивателя и не есть его «действие», весьма очевидно направлено против использования Шаххамом термина «присвоение» как описания «действия», выполненного человеком на основании могущества действовать, которым он был наделен Богом. Но, тем не менее, Джуббаи ничего не говорит здесь о том, как должен описываться человек в отношении такого действия.

3. «Ал-Джуббаи говорил: слова, что Бог является творцом, означают, что Он делает вещи предопределенным образом и [подобно этому], в отношении человека, когда он производит действия предопределенным образом, он — творец»³. Джуббаи не дает никакого нового объяснения значения термина «творец». Но я полагаю, что у него была причина для этого. Он, должно быть, вывел его из трех стихов Корана, которые в его сознании были расположены в форме аргумента следующим образом: Хотя Коран говорит (12:3) что «Бог не порождает (*lā yalid*)», он все еще описывает Бога как говорящего людям (49:13): «О люди! поистине, мы создали вас (*halaknāhum*) мужчиной и женщиной», и это весьма очевидно на основании высказываний в других ме-

¹ *Maḳālāt*, p. 199, l. 16 – p. 200, l. 2.

² *Maḳālāt*, p. 542, ll. 4-7.

³ *Ibid.*, p. 195, ll. 4-6; p. 539, ll. 6-9.

стах (35:12; 41:47), что «никакая женщина не забеременеет (*tahmilu*) или решится от бремени без Его знания». Таким образом, в соответствии с Кораном, он, должно быть, рассудил, что Бог, который непосредственно не порождает человеческие существа, называется творцом человеческих существ только потому, что никакое человеческое существо не рождается без Его знания, что означает, что все человеческие существа рождаются в соответствии с Его предзнанием, по воле и предопределению. И этим он, должно быть, доказывал, что поскольку Бог наделил человека могуществом действовать, предзнанием, волей и предопределением, человек может называться творцом своих действий.

3) Присвоение среди *Ahl al-Ithbāt*

В другой группе фрагментов в *Maḳālāt* Ашари сообщает о людях, которых он описывает как *Ahl al-Ithbāt*, «Люди утверждения» и как последователей теории присвоения.

Этот набор фрагментов делится на три части.

Первая часть состоит из двух фрагментов, а именно:

1. «Многие из Людей утверждения говорили, что человек — действователь (*fā'il*) в действительности в том смысле, что он присваиватель, но они не признают, что человек является создателем (*muhdith*)»¹.

В описании человека как «действителя в действительности» эти «многие Люди утверждения» следуют за Дираром. Не описывая человека как «создателя», они тем самым показывают, что примыкают к точке зрения, которой и придерживались «Люди утверждения», что термин *muhdath*, «порожденный», имеет тот же смысл, что и термин *mahlūk*, «сотворенный»,² и потому, поскольку человек не есть творец своих действий, он также и не их «создатель».

2. «Дошло до моих ушей, что некоторые из них говорили, что он — порождающий (*muhdith*) в действительности в том смысле, что он присваиватель (*muktasib*)»³.

Весьма очевидно, что «некоторые» Люди утверждения не примыкали к тому взгляду, которого придерживались Люди утверждения вообще, что термин «порожденный» имеет тот же смысл, что и термин «сотворенный», и они доказывали, что, поскольку человек есть действователь в действительности, он также и создатель в действительности.

Вторая часть состоит из трех фрагментов, они таковы:

1. Фрагмент, в котором Кушани, которого в первую очередь следует квалифицировать как одного из «многих Людей утверждения»⁴ и только затем как последователя Наджжара,⁵ представлен как тот, кто, в отличие от тех, кто

¹ *Maḳālāt*, p. 540, ll. 1-2.

² *Maḳālāt*, p. 541, ll. 11-12.

³ *Ibid.*, p. 540, ll. 2-3.

⁴ *Ibid.*, ll. 4 and 9.

⁵ *Ibid.*, p. 541, ll. 3-4.

описывал человека как «действителя в действительности», отказался говорить, что человек есть действитель в смысле присваивателя¹. Поскольку известно, что Наджжар отрицал только, что человек «действитель в действительности», но не отрицал, что человек «действитель», мы можем предположить, что Кушани не признавал только, что человек является действителем в действительности.

2. «Среди Людей утверждения были некоторые, которые говорили, что Бог действительно делает (*yaf'al*), в том смысле, что Он существует в качестве того, кто творит (*yahluk*), и что человек действительно не делает, но только действительно присваивает, ибо что еще он делает, если не творит, поскольку значение термина деятель или действитель (*fā'il*) в [арабском] языке то же самое, что и у термина творец (*hālik*), и если человек мог бы сотворить некоторое из своих присвоений, он мог бы сотворить каждое свое присвоение»².

Вывод из высказываний некоторых из этих Людей утверждения таков, что «человек действительно не делает», и подобно Наджжару, они описывали человека просто как «действителя», но не как «действителя в действительности».

3. «Все Люди утверждения, кроме Дирара, говорят, что человек не способен ни на какое действие в ином по отношению к себе, и они объявляют это невозможным»³.

Поскольку одно из трех различий между Дираром и Наджжаром в их концепции присвоения, как мы видели, состоит в том, что Дирар распространил присвоение человеком своих действий на произведенные следствия, тогда как Наджжар это отрицал, это сообщение показывает, что все Люди утверждения соглашались с Наджжаром по этому аспекту теории присвоения.

Третья часть состоит из двух фрагментов, они таковы:

1. Люди Истины (*Ahl al-Haqq*) и утверждения (*wa'l-Ithbāt*) говорили, что Бог обладает могуществом сотворить веру, согласно которой люди должны быть верующими, и неверие, согласно которому они должны быть неверующими, и присвоение, согласно которому они должны быть присваивателями, и повиновение, благодаря которому они должны повиноваться, и неповиновение, благодаря которому они должны неповиноваться»⁴.

2. «Большинство Людей утверждения отрицало, что Бог должен пониматься как имеющий могущество принуждать людей к вере, согласно которой они должны быть верующими, и к неверию, согласно которому они должны быть неверующими, и к справедливости, согласно которой они

¹ *Ibid.*, p. 540, ll. 4-9.

² *Maḳālāt*, p. 541, ll. 6-10.

³ *Ibid.*, p. 408, ll. 6-7.

⁴ *Maḳālāt*, p. 551, ll. 15-17.

должны быть справедливы, и к несправедливости, согласно которой они будут несправедливы»¹.

Следует заметить, что различие между «Людьми Истины и утверждения» и «большинством из Людей утверждения» существует только в отношении вопроса, обладает ли Бог могуществом принуждать людей в вопросах веры и неверия и справедливости и несправедливости, вывод, таким образом, состоит в том, что в отношении к любому человеческому действию, которое не является предметом религии или морали, все Люди утверждения оказываются в согласии с Людьми Истины и утверждения, что «Бог обладает могуществом сотворить... присвоение, благодаря которому люди должны быть присваивателями», то есть, они следуют за Надджаром в вере, что человеческое действие присвоения сотворено богом.

Из этого всего мы можем заключить, что Люди утверждения, которые в целом должны быть включены в число Сторонников предопределения², приняли теорию присвоения так, как она сформулирована Дираром и Надджаром, и многие из них последовали за Дираром, а некоторые из них последовали за Надджаром, хотя относительно произведенных действий все они последовали за Надджаром.

Такова история присвоения до Ашари. Первоначальное использование присвоения как описания свободного человеческого действия было продолжено Багдадскими мутазилистами, группой зейдитов (*Zaydiyyah*) и ал-Наши. Теория присвоения Шаххама была продолжена его учеником Джуббаи, который, однако, не использовал термин присвоение. Соответствующие теории присвоения Дирара и Надджара нашли последователей среди тех Сторонников предопределения, которые известны как Люди утверждения.

б. Присвоение у Ашари, Бакиллани и Джувайни.

Итак, мы описали статус теории присвоения и среди сторонников свободы воли, и среди сторонников предопределения в начале десятого столетия, когда Ашари все еще был мутазилитом и учеником Джуббаи. После, в 912 г., когда Ашари порвал с мутазилистами и присоединился к ортодоксальному направлению, он воспринял их веру в предопределение и, вслед за некоторыми из них, он принял также и теорию присвоения. Его концепция теории присвоения может быть реконструирована из его собственных трудов.

В «Проблесках» (*Luma'*) Ашари начинает обсуждение проблемы *ḳadar*, «предопределения», с вопроса «Почему вы утверждаете, что присвоения людей созданы Богом?»³, вводя, таким образом, термин «присвоение», который он использует здесь в смысле человеческого «действия» как уже известный

¹ *Ibid.*, p. 552, ll. 1-3. Уточняющий термин «большинство» объясним тем фактом, что существовали «Люди утверждения», которые придерживались другого мнения относительно могущества Бога над неверием и несправедливостью (ср. *Maḳālāt*, p. 554, ll. 12-16).

² Watt, *Free Will*, p. 112.

³ *Luma'* 82, p. 37, l. 3.

общепринятый термин, который не нуждается в объяснении¹. Также и в «Разъяснении основ вероисповедания» (*Ibānah*), вводя термин присвоение как нечто уже известное, он говорит, что «не может быть под могуществом Бога никакого присвоения людьми того, чего Бог не повелел»², подразумевая тем самым, что всякое человеческое присвоение создано Богом, т. к. согласно Ашари, коранические стихи «исполнитель (совершитель) того, что Он желает!» (11:109, 85:16) означают, что Бог — творец того, что Он пожелал.³

Позже, отвечая на возражение, он объясняет, что под присвоением он понимает присвоенные действия или движения как отличные от необходимых движений, иллюстрируя первое из таких движений как «отправление и прибытие и приближение и удаление», а последнее из таких движений как «тремор от паралича и дрожь от лихорадки»⁴. О различии между этими двумя видами движения, он говорит, что «человек знает... необходимым знанием, которое не оставляет никакого места для сомнения»⁵ — утверждение, которое аналогично утверждениям сторонников свободы воли относительно их собственной веры в абсолютную свободу человеческого действия, то есть «человек знает внутри себя» о том, что его добровольные действия подчиняются его собственному могуществу.

Каким образом человек присваивает действия, которые созданы для него Богом, Ашари описывает в двух группах фрагментов.

В первой группе, используя термин «могущество» (*ḡudrah*, *ḡuiwwah*), он дает следующие утверждения.

Первое: «Присваиватель присваивает вещь, потому что присвоение имеет место в силу его сотворенного могущества (*ḡudrah*) над этим»⁶.

Второе: «Истинное значение присвоения в том, что вещь происходит от присваивателя в силу определенного могущества (*ḡuiwwah*)»⁷.

Третье: «Возникновение действия, которое является присвоением, не имеет никакого действующего в действительности кроме Бога, и никто не имеет могущества над этим, такого, что оно будет могуществом в действительности, могуществом создателя, кроме Бога»⁸. Первая часть этого утверждения весьма очевидно направлена против Дирара, который утверждал, что человек является действующим в действительности.

Четвертое: «Тогда присваивает ли человек вещь такой, как она есть в действительности?... Это — ошибка. Он присваивает... только в силу сотворенного могущества»⁹.

¹ До этого в *Luma'* (47) он вводит термин «присвоение» без какого-либо объяснения.

² *Ibānah*, p. 63, ll. 17-18.

³ *Ibid.*, p. 2, ll. 4-5; *Luma'* 49, p. 24, ll. 7-8.

⁴ *Luma'* 92, p. 41, ll. 15-16.

⁵ *Ibid.*, ll. 10-16.

⁶ *Luma'* 89, p. 40, ll. 7-8.

⁷ *Ibid.* 92, p. 42, ll. 1-3.

⁸ *Ibid.* 87, p. 39, ll. 10 and 13-14.

⁹ *Luma'* 90, p. 40, ll. 11-12.

Пятое: «Когда Бог наделяет нас могуществом присваивать движение, Он же является и тем, кто творит его в нас как присвоение»¹.

Во второй группе фрагментов, попеременно используя термины «могущество» и «способность» (*istiṭā'ah*), он делает следующие утверждения:

Первое: «Человек способен в силу способности, которая отлична от него»². Сказанное находится в прямой оппозиции к взгляду Дирара на способность как на часть тела человека, который является способным.

Второе: «Способность не может предшествовать действию»³, но «является одновременной с действием»⁴. Это сказано против Дирара и согласуется с точкой зрения Наджжара.

Третье: «Могущество непродолжительно»⁵. Это снова против Дирара и в согласии с Наджжаром.

Четвертое — его опровержение того взгляда, что «могущество над вещью — это могущество и над ней и над ее противоположностью»⁶, аргумент состоит в том, что, в соответствии с отрицанием им свободной воли, выражение «могущество над вещью» означает у него могущество, благодаря которому человек должен с необходимостью произвести вещь, для которой это могущество было сотворено в нем Богом, и не может произвести никакую другую вещь, из чего следует опровержение им того взгляда, что «могущество над вещью» является также могуществом и над «ее противоположностью». Это опровержение направлено против мутазилитов, которые в соответствии с их верой в свободу воли, полагали, как цитирует Ашари в *Maḳālāt*, что «способность — это могущество над действием и над его противоположностью, и это не делает необходимым само действие»⁷, то есть человек посредством своей способности или могущества свободен в выборе производить любое из двух противоположных действий.

Пятое: Опровержение им точки зрения, что «одно могущество может распространяться более чем на две воли, или более чем на два движения, или на любые подобные пары вещей»⁸. Аргумент, приведенный им, состоит в том, что «могущество является могуществом только над тем, что существует вместе с этим могуществом во вместилище (*maḥall*) могущества»⁹.

Данное утверждение означает, что сотворенное в человеке могущество может присвоить только то движение, которое создано Богом собственно в теле человека, когда это самое тело оказывается вместилищем и могущества, которое присваивает, и движения, которое присвоено, но это сотворенное

¹ *Ibid.* 95, p. 43, ll. 12-13.

² *Ibid.* 122, p. 54, l. 3.

³ *Luma'* 123, p. 54, ll. 10-11.

⁴ *Ibid.*, 128, p. 56, l. 17.

⁵ *Luma'* 125, p. 55, l. 4.

⁶ *Luma'* 126, p. 55, ll. 10-11.

⁷ *Maḳālāt*, p. 230, ll. 12-13; cf. *Metaph.* IX, 5, 1048a, 7-15.

⁸ *Luma'* 127, p. 56, ll. 6-7.

⁹ *Ibid.*, ll. 7-8.

могущество в человеке не может присвоить движение, которое технически названо «произведенным действием», то есть движение, произведенное человеком вне своего тела. Здесь имеется в виду опровержение применения теории присвоения к произведенным действиям, что можно проиллюстрировать следующим утверждением из *Uṣūl* Багдади: «Наши товарищи (*ashābunā*) [то есть, ашариты] говорят, что называемое сторонниками свободы воли произведенными действиями является действием Бога. О человеке нельзя в собственном смысле сказать, что он является действователем в отношении того, что не во вместилище (*maḥall*) его могущества, ибо возможно такое, что человек натянул бы струну лука, и стрела была бы послана вперед его рукой и, тем не менее, Бог не сотворил бы вылет стрелы. Человек не присваиватель. Это только действие, которое находится в пределах вместилища его собственного могущества, которое может быть утверждено в человеке как присвоение»¹. Это утверждение, таким образом, снова согласуется с Наджжаром и противопоставлено Дирару.

На основании всего сказанного мы заключаем, что концепция присвоения Ашари полностью согласуется с концепцией Наджжара, так что, согласно его точке зрения и несмотря на использование им такой лексики как «присваиватель присваивает вещь, потому что это имеет место в силу его сотворенного могущества над ней»², Бог одновременно с сотворением вещи творит в человеке как могущество присваивать, так и действие присвоения. И, в *Maḳālāt*, говоря с самим собой, Ашари утверждает, что «во всяком случае, когда Бог описывается как обладающий могуществом творить для людей нечто как присвоение, Бог имеет и могущество принуждать людей к этому»³, что означает, что «присвоение», а именно, объект присвоения, вызван в человеке Богом, из чего следует, что действие присвоения не имеет никакого влияния на объект присвоения, из чего далее следует, что подлинное действие присвоения сотворено Богом. Таким образом, Аверроэс, упоминая ашаритскую концепцию присвоения, представляет ее следующим образом: (1) «Люди имеют присвоение (*kasb*), но то, что присваивается (*al-muktasab*) и то, что вызывает присвоение (*al-muksib*), создано Богом»⁴. (2) «Человек не имеет такого присвоения (*iktisāb*) и не имеет такого действия (*fi'l*), которое влияло бы на существующие вещи»⁵, в силу чего он полагает, что и действие присвоения и присвоенный объект созданы Богом.

Такова точка зрения Ашари на присвоение как она выражена в *Luma'* и воспроизведена Джувайни в *Irshād* как точка зрения «Людей Истины» (*ahl al-ḥaqq*).⁶

¹ *Uṣūl*, p. 138, ll. 6-11; cf. *Fark*, p. 328, ll. 10-13.

² *Luma'* 89, p. 40, ll. 7-8.

³ *Maḳālāt*, p. 552, ll. 8-9.

⁴ *Kashf*, p. 105, ll. 19-20.

⁵ *Tahāfut al-Tahāfut* III, 24, p. 156, ll. 9-10.

⁶ *Irshād*, p. 106, l. 4 (173).

Джувайни начинает свое рассуждение с утверждения, что «все сотворенные вещи созданы могуществом (*kudrah*) Бога, без какого-либо различия между теми, и те, с которыми связано человеческое могущество, и те, над которыми властен только один Господь»¹. Далее, «сотворенные вещи... над которыми властен только один Господь» называются им «необходимое движение»², такое как дрожь руки³, и «сотворенные вещи... с которыми связано человеческое могущество», называются им движением, которое «человек выбрал и присвоил»⁴, а именно, намеренное движение руки человека⁵. В ходе своего рассуждения он выдвигает положение, что «человек имеет могущество над своим присвоением»⁶, и что человеческое знание о различии между дрожью руки и намеренным движением руки является «необходимой известной вещью»⁷, то есть, человек знает об этом интуитивно⁸.

Это все крайне четко отражено у Ашари в *Luma'*.

Затем, как и Ашари в *Luma'*, он выдвигает следующие положения о могуществе присвоения.

Первое: «Невозможно атрибутировать различие между человеческим движением необходимости и человеческим движением выбора тому, кто явным образом выполняет движение, без добавления некоторой другой вещи»⁹, где другая вещь, как он объясняет, является «могуществом», созданным в явном исполнителе движения как нечто отдельное от него¹⁰.

Второе: «Сотворенное могущество... не продолжается»¹¹.

Третье: «Сотворенное могущество является одновременным с творением его объекта и не предшествует ему»;¹² и снова: «Способность является одновременной с действием»¹³.

Четвертое: «Сотворенное могущество приложено только к одному объекту»¹⁴, что означает, что оно не приложено к «двум противоположностям»¹⁵.

Пятое: «Сотворенное могущество применимо только к тому, что существует во вместилище (*maḥall*) сотворенного могущества; то, что имеет место вне вместилища [сотворенного] могущества, не является объектом этого могущества, но происходит в силу действия Бога»¹⁶. Это утверждение анало-

¹ *Ibid.*, ll. 4-5.

² *Ibid.*, p. 122, l. 15 (197).

³ *Ibid.*, l. 14.

⁴ *Ibid.*, l. 15.

⁵ *Ibid.*, l. 14.

⁶ *Ibid.*, l. 10 (196).

⁷ *Ibid.*, ll. 13-16 (197).

⁸ *Ibid.*, 8-9 (198).

⁹ *Ibid.*, p. 122, l. 23 (197).

¹⁰ *Ibid.*, p. 123, ll. 3-4 (198); cf. *Luma'* 122.

¹¹ *Irshād*, p. 123, l. 16 (198); cf. *Luma'* 125.

¹² *Irshād*, p. 124, ll. 13-14 (200).

¹³ *Ibid.*, p. 125, l. 5 (201); cf. *Luma'* 123-124 and 128.

¹⁴ *Irshād*, p. 127, l. 5 (204).

¹⁵ *Ibid.*, ll. 5-6; cf. *Luma'* 126.

¹⁶ *Irshād*, p. 131, ll. 5-7 (210).

гично тому, что мы цитировали выше из *Luma'* Ашари¹, которое, как я объяснил, означает отрицание применения теории присвоения к произведенным действиям.

Из этого всего ясно, что, несмотря на то, что и Дирар, и Наджжар, и Ашари — все они использовали одну и ту же формулу, а именно, что действия людей созданы Богом и присвоены людьми, в том, как она использовалась Дираром, Наджжаром и Ашари, который следовал в ее использовании за Наджжаром, имеются различия. В свете этого, когда Багдади говорит о Дираре, что «он соглашается с нашими товарищами [то есть, с ашаритами] в [их взглядах на то], что действия людей созданы Богом и присвоены людьми»², его утверждение должно пониматься так, что даже с учетом того, что они расходятся по своим концепциям присвоения, все они согласны в использовании этой формулы постольку, поскольку она выражает их общую оппозицию мутазилитам, отрицавшим, что действия людей созданы Богом. Также, и даже более очевидно, в продолжение к своему утверждению, где Багдади говорит, что Дирар также согласен с ашаритами «в отвержении точки зрения [Бургута, процитированной перед тем], касающейся произведенных действий»³, он с очевидностью указывает, что даже при том, что Дирар и ашариты расходятся в отношении авторства произведенных действий, они согласны в своем противостоянии взгляду Бургута, который считал произведенные действия «действиями Бога с необходимостью». В случае Наджжара, однако, следует заметить, Багдади не просто цитирует общую для присвоения формулу; он скорее и более конкретно говорит, что его последователи соглашались «с нашими товарищами» во взгляде, что «Бог — творец присвоений людей»⁴, то есть Он — творец и «действий присвоения» и «присвоенных действий».

Принимая теорию присвоения, Ашари, прежде бывший мутазилитом, аналогично Дирару и Наджжару, которые также были в первую очередь мутазилитами, был прямо нацелен на тех мутазилитов, которые отрицали, что действия людей были сотворены Богом. Таким образом, в его *Luma'* мутазилиты — это те, кому адресован вопрос «Почему вы утверждаете, что присвоения людей созданы Богом?»⁵, с которого он начинает свое обсуждение *Ḳadara*. Но также, помня о сторонниках теории принуждения,⁶ он повсюду в *Luma'* подчеркивает разными способами свой взгляд, что присвоение обязано своим существованием могуществу в человеке, как в цитируемых фрагментах:

«Присваиватель присваивает вещь, потому что присвоение существует в силу его сотворенного могущества над ней» и «Истинное значение присво-

¹ *Luma'* 127, p. 56, ll. 7-8.

² *Fark*, p. 201, ll. 11-12.

³ *Ibid.*, ll. 12-13.

⁴ *Fark*, p. 195, l. 14.

⁵ *Luma'* 82.

⁶ То, что Ашари знал о существовании Сторонников теории принуждения, очевидно из его ссылок на *jabr* Джами (*Maḳālāt*, p. 430, l. 2).

ения в том, что вещь происходит от присваивателя в силу сотворенного могущества». Также Джувайни, в своем изложении теории присвоения Ашари, постоянно противопоставляя ее взглядам мутазилитов, указывает, что теория Ашари противопоставлена взглядам «Сторонников теории принуждения» (джабаритам, *al-jabariyyah*)¹, иначе говоря, тем, кто отрицает, что человек обладает каким бы то ни было могуществом. Однако Ашари нигде не объясняет, что именно он подразумевает под тем «могуществом», которым обладает человек над присвоением, когда ясно говорит, что «Бог обладает могуществом принуждать человека к этому».

Как и следовало ожидать, эта последняя цитата влечет возражение, что могущество присваивать действие, сотворенное Богом, который не позволяет человеку ни присваивать это действие, ни творить его, не может ни в каком смысле пониматься как то могущество, которым обладает человек.

Это возражение Джувайни излагает в форме вопроса, анонимно адресованного сторонникам присвоения. Вопрос таков: «Ваша вера, что человек является присваивателем, немыслима (*ghayr ma'kul*), ибо если могущество не оказывает никакого влияния на свой объект (*fi ma'kūrihā*), и если этот объект не привносится в существование [могуществом. — М.В.], тогда предположение, что могущество порождает любой вид отношения к своему объекту, являются бессмысленным»². Багдади сходным образом сообщает, что сторонники свободы воли были возмущены тем, что теория присвоения «немыслима для них»³. Также и Аверроэс приводит доводы против ашаритской концепции присвоения: «Эта точка зрения бессмысленна, поскольку, если и присвоение (*al-iktisāb*) [то есть, действие присвоения] и то, что присваивается (*al-muktasab*) созданы Богом, тогда человек принужден к такому своему присвоению»⁴.

Это возражение на теорию присвоения, как она понималась Ашари, побудило Бакиллани, его последователя, пересмотреть теорию присвоения. Соглашаясь со сторонниками присвоения, что человеческие действия сотворены Богом, он пытался показать, как присвоение может являться могуществом в человеке и не являться таковым, не оказывая влияния на действия человека. В каждом человеческом действии, говорит он в итоге, следует различать между универсальным предметом действия и его специфической формой, которые можно допустить в любом из действий, которые понимаются как «состояния» (*ḥāl*) действия. Таким образом, например, наличие действия движения можно предположить в актуальном действии в состоянии садиться, или вставать, или прогуливаться, или повергаться ниц в молитве. Теперь, продолжает Бакиллани, в то время как универсальный предмет действия, такой как движение как таковое, в действительности создан Богом, способ вы-

¹ *Irshād*, p. 122, ll. 10-13 (196-197).

² *Irshād*, p. 118, ll. 20-21 (F p. 190).

³ *Uṣūl*, p. 133, ll. 8-9.

⁴ *Kashf*, p. 105, ll. 20-21.

полнения (или состояние) этого движения, как, например, садиться, вставать, прогуливаться, простираться ниц, не создан Богом; это присвоено могуществом человека¹. В *Muḥaṣṣal* этот взгляд Бакиллани кратко сформулирован Рази следующим образом: «Кади [Бакиллани] утверждает, что сущность действия возникает посредством могущества Бога, но его становление как повиновение или неповиновение ему — посредством могущества человека»². Таким образом, в то время как могущество человека не влияет на существование действия, оно влияет на способ его существования. Бакиллани таким образом, ввел в человеческое действие элемент свободы.

Такое объяснение того, как свобода воли человека может быть согласована с могуществом Бога, напоминает одну из попыток Хрисиппа, который движение колеса, волчка, или цилиндра, причиной для которого служило приведение их в движение человеком, объяснял как *adsensio*, «согласие», по-гречески *συγκατάθεσις*,³ понимая его как свободное действие человека, даже при том, что оно произведено некоторой предшествующей причиной. Движение колеса, волчка или цилиндра, говорит он, несомненно вызвано человеком, который привел их в движение, но специфическая форма вращения, полученная в движении, вызвана не человеком, который приводил их в движение, а скорее особой силой (*vi*) и природой (*natura*) движимого объекта. Так, он доказывает, «объект, который ударяется о наше чувственное восприятие, отпечатывает и запечатлевает, если так можно выразиться, свой образ в нашей душе, но наше согласие находится в нашей собственной власти»⁴. Это в точности то объяснение, которое предлагает здесь Бакиллани. Бог непосредственно творит в человеке движение, но человек его собственным могуществом определяет, какую именно форму движения следует принять.^{4a}

Пересмотренная Бакиллани концепция присвоения Ашари, должно быть, имела последователей среди некоторых ашаритов, поскольку Джувайни воспроизводит ее, не упоминая имени Бакиллани, как точку зрения некоторых ортодоксальных учителей⁵. Однако Джувайни опровергает эту пересмотренную концепцию присвоения, заключая свое опровержение тем положением, что принятие этой концепции «является отворачиванием от истинного пути и спасения и открытия пути к вещам, являющимся причиной разрушения фундаментальной религиозной веры».⁶

Опровергая пересмотренную Бакиллани концепцию присвоения Ашари, Джувайни пытается решить те трудности, которые склонили Бакиллани к пе-

¹ *Milal*, p. 69, l. 9 – p. 70, l. 12; *Nihāyat*, p. 73, l. 1 – p. 75, l. 15.

² *Muḥaṣṣal*, p. 140, l. 23.

³ Cf. A. Yon's Introduction to his edition of Cicero's *De Fato* (1933), p. XXVIII, n. 3.

⁴ Cicero, *De Fato*, 17, 39–19, 43.

^{4a} Но см. Ludwig Stein, который в “Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus”, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, n.s. 2:205–221 (1889) соотносит взгляд Хрисиппа с теорией *касба* как ее понимал Ашари.

⁵ *Irshād*, p. 118, ll. 22ff (F pp. 190–191).

⁶ *Ibid.*, p. 119, l. 13 (p. 191).

ресмотру. Подтверждая взгляд Ашари, что «сотворенное могущество не имеет никакого влияния на объект могущества», Джувайни оправдывает использование термина «могущество», аргументируя это следующим образом: «Нет необходимого условия для связи атрибута с объектом, в соответствии с которой атрибут должен влиять на объект, связанный с ним, поскольку, как в случае со знанием, его связь с объектом познания бесспорна, даже при том, что он не имеет никакого влияния на объект познания. По причине наличия того же самого признака, человеческая воля, хотя и связана с действием человека, не имеет никакого влияния на действие»¹.

То, что имел в виду Джувайни, можно изложить следующим образом. Термин «могущество» используется здесь Ашари не в смысле могущества присваивать, а в смысле могущества воли, чтобы присваивать, и воление в отношении его объекта является аналогичным знанию в отношении его объекта. Теперь, когда Бог творит в человеке знание некоторой существующей вещи, это значит, что то же самое творение знания подразумевает наличие существующей вещи как его объекта, так что знание само по себе не имеет никакого влияния ни на существование вещи, ни на ее наличие в качестве объекта знания. Также, когда Бог творит в человеке могущество воли, чтобы присваивать нечто, Им сотворенное, это значит, что то же самое творение могущества воли, чтобы присваивать подразумевает наличие того, что создано как его объект, так что само по себе могущество воли не имеет никакого влияния, хотя и называется могуществом.

В то время как в своем *Irshād* Джувайни подтверждает и оправдывает использование Ашари присвоения как умеренного вида интерпретации традиционной веры в предопределение, в другом труде, процитированном, но не названном у Шахрастани,² он предлагает другую интерпретацию, настолько же умеренную, той же самой традиционной веры в предопределение.

Как сообщает Шахрастани, Джувайни начинает свое рассуждение с опровержения трех взглядов. Во-первых, также как в *Irshād*, он отвергает «отрицание могущества и способности», то есть, теорию принуждения, на том основании, что «и причина, и чувственное восприятие отвергают ее»³. Во-вторых, вопреки его точке зрения в *Irshād*, он отвергает «признание могущества, которое не имеет никакого влияния вообще», то есть, концепцию присвоения Ашари, на том основании, что «это напоминает отрицание могущества вообще»⁴. В-третьих, снова как в *Irshād*, он отвергает «признание неинтеллигибельного влияния на способы действия», то есть, версию присвоения Бакиллани, на том основании, что «это напоминает отрицание влияния в специфическом смысле»⁵, которое подразумевает, что, поскольку способ действия определен как то, что ни существует, ни не существует, версия Бакил-

¹ *Ibid.*, II. 14-16.

² *Milal.*, p. 70, II. 12-13.

³ *Ibid.*, II. 13-14.

⁴ *Ibid.*, II. 14-15.

⁵ *Ibid.*, II. 15-16.

лани не означает ни опровержения, ни не опровержения влияния. Но, как было замечено, здесь нет никакого упоминания о возражениях на точку зрения Бакиллани из религиозных оснований, как это было сделано в *Irshād*.

Собственная позиция Джувайни, как она представлена у Шахрастани, основана на следующих положениях: 1) человек обладает знанием внутри себя о том, что он обладает могуществом, но это могущество не позволяет творить независимо, самому по себе, существование чего бы то ни было; 2) действие человека для своего существования нуждается в его могуществе, которое действует как его непосредственная причина; 3) это могущество человека для своего существования нуждается в другой причине, только одной в ряду причин; 4) этот ряд причин завершается в Боге, Беспричинной Причине; 5) Бог, Беспричинная Причина, является «Творцом причин и причиняющим», что подразумевает, что Бог — это отдаленная причина или творец каждой причиненной причины, в ряду которых непосредственная (ближайшая) причина есть ее непосредственно предшествующая причиняющая причина в ряду; 6) каждая причиняющая причина в ряду рассматривается как независимая (*mustaghniin*) в отношении ее бытия причиной того, что следует за ней, но рассматривается как зависимая (*muhtāj*) в отношении ее бытия, причиненного тем, что ей предшествовало, тогда как Творец есть Абсолютно Независимый (*al-ghanī al-mutlak*)¹. В *Muḥaṣṣal* этот взгляд Джувайни катко сформулирован Рази следующим образом: «Имам ал-Харамайн [ал-Джувайни] утверждает, что Бог [как отдаленная причина или творец] производит для человека могущество и волю, и они затем вызывают с необходимостью существование объекта могущества. Это также точка зрения философа среди мутазилитов Абу ал-Хусейна ал-Басри. Большинство мутазилитов, однако, полагают, что человек производит свои действия не посредством необходимости, а скорее посредством выбора»².

Это новое видение ортодоксальной мусульманской доктрины предопределения. Все действия человека действительно, как и в общей ортодоксальной точке зрения, предопределены Богом от вечности, но, несмотря на это, согласно общему ортодоксальному взгляду, которого придерживается Джувайни в своем *Irshād*, эти от века предопределенные действия принесены в существование тем, что они были непосредственно сотворены Богом, и в соответствии с этим новым взглядом, они произведены необходимой причинной связью могущества в человеке, который является последним в ряду причин, где Бог является окончательной причиной и понимается как Творец. Поскольку, согласно этому новому взгляду, «могущество» в человеке рассматривается как «независимое» в отношении его бытия причиной человеческих действий, которые следуют за ним, то, Джувайни выдвигает эту точку зрения против всех трех критикуемых ортодоксальных точек зрения, подразумевая влияние на человеческие действия, а именно, против точки зрения сторонни-

¹ *Milal.*, p. 70, l. 16 – p. 71, l. 4; *Nihāyat*, p. 78, l. 11 – p. 79, l. 7.

² *Muḥaṣṣal*, p. 141, ll. 1-4.

ков теории принуждения, которых он критиковал за то, что они отрицали и могущество и способность, против точки зрения Ашари, которого он критиковал за признание могущества, которое не имеет никакого влияния вообще, и против точки зрения Бакиллани, которого критиковал за признание неинтеллигибельного влияния на способ действия, который не имеет ни существования, ни несуществования.

В основании этой новой интерпретации ортодоксальной мусульманской доктрины предопределения, я полагаю, лежит новый поворот во взглядах, выраженный ал-Фараби во фрагменте, относящемся к проблеме свободы воли. В этом фрагменте, с очевидностью имея в виду веру мутазилитов в свободу воли, ал-Фараби высказывается против нее, утверждая, что в человеческом действии нет никакого «выбора» (*ih̥tiyār*) без «причины», которая восходит к «причине причин»¹, и затем показывает, как Бог может быть конечной причиной всех человеческих действий посредством ряда связанных между собой причин, среди которых выбор человека является последней причиной в этом ряду связанных между собой причин².

Наконец, согласно Авиценне, в каждой причине в ряду промежуточных причин имеется различие в их бытии в возможности, имеющем отношение к их собственной самости и их бытии с необходимостью, имеющем отношение к его причине³, так что в выборе человека, о котором ал-Фараби говорит, что он не бывает без причины, имеется различие между аспектом возможности и аспектом необходимости. Тогда то, что сделал Джувайни, следует пересмотреть как авиценновское различие между аспектом необходимости и аспектом возможности как различие между аспектом зависимости и аспектом независимости, и выдвинуть концепцию могущества выбора человека, которая первоначально была выдвинута ал-Фараби против веры мутазилитов в свободу воли как новая интерпретация ортодоксальной мусульманской доктрины предопределения.

Наиболее интересными представляются три комментария Шахрастани на эту концепцию Джувайни.

Во-первых, он объясняет, что Джувайни взял начало (первопринцип) у «философов-метафизиков» и одел его «в одежды Калама»⁴, чтобы «избежать глупости принуждения»⁵.

Во-вторых, утверждает Шахрастани, философское начало причинности обрисовано Джувайни как некое объяснение человеческих действий, не ограниченное своим первоначальным истолкованием человеческих действий. Он применяет его к любому процессу возникновения. Смысл того, что лежит в основе этого начала, говорит он, — это концепция порядка природы повсюду, где имеется взаимосвязь причины и следствия. Но такая концепция при-

¹ *Fuṣūṣ al-Ḥikam* 48, p. 78, ll. 6-8.

² *Ibid.* 49, p. 78, l. 12 – p. 79, l. 1.

³ *Najāṭ* III, p. 78, ll. 16-18.

⁴ *Milāl*, p. 71, ll. 4-5; cf. *Nihāyat*, p. 78, ll. 16-18.

⁵ *Nihāyat*, p. 78, ll. 16-17.

чинности, заключает он, «не есть то, во что верят мусульмане любой секты, какие только могут быть»¹. Другими словами, философская концепция Бога как действующего опосредовано через промежуточные причины, — при том, что Бог, «Беспричинная Причина», только в силу некоторой языковой небрежности названный «Творец причин и того, что причинами вызвано», в ряду причин и следствий, — противоречит общей мусульманской вере, что Бог является непосредственным творцом всего, что случается. Вспомним, что даже мутазилиты, за исключением Наззама и Муаммара, отрицали причинную связь.

В-третьих, Шахрастани пытается показать, что философский принцип причинности, который изобразил Джувайни, чтобы утвердить точку зрения, оппозиционную не только взглядам Ашари и Бакиллани, но также и взглядам сторонников теории принуждения, на самом деле подразумевает принуждение. Цитируем: «Принуждение более всего необходимо должно следовать как следствие из концепции связи причин, согласно следующим доводам. Каждый вид материи, согласно этой концепции, предрасположен к особому виду форм, и все формы проистекают от Дарителя Форм на последующие виды материи посредством принуждения. Этот процесс продолжается непрерывно, так что в результате выбор между двумя альтернативами есть принуждение, и могущество над двумя возможностями есть принуждение, и реализация действий человека посредством причин есть принуждение, и последовательность действий и наград есть принуждение. Все это похоже на болезнь, происходящую от неуравновешенного характера подобно тому, как счастье есть результат ровного характера, подобно тому, как познание есть результат освобождения умом себя от косности, и как образ, появляющийся в зеркале вследствие его полированной поверхности. Наконец, промежуточные причины только предрасполагают [нечто к существованию], но не являются авторами существования, ибо то, что в силу своей собственной сущности имеет только природу возможности, не может быть автором существования в подлинном смысле слова»². Другими словами, аспект возможности, который Джувайни находит у ал-Фараби в причинно обусловленном человеческом «выборе», не является существенным для объяснения того вида «могущества», которое Джувайни хочет приписать человеку, оппонируя сторонникам теории принуждения, которые отрицают такое могущество человека.

с. Присвоение у Газали.

Газали обсуждает проблему свободы воли и присвоения в трех местах своей *Ihyā'*, в Книге II, называемой «Основания положений Веры» (*Kitāb Kawā'id al-'Aḳā'id*), в Книге XXXI, называемой «Раскаяние» (*Kitāb al-Taubah*), и в Книге XXXV, называемой «Единство Бога и Вера в Бога» (*Kitāb al-Tauḥīd wal-Tawakkul*).

¹ *Milal*, p. 71, ll. 5-8.

² *Nihāyat*, p. 78, ll. 17 – p. 79, l. 7.

Свое первое рассуждение Газали начинает с изложения той точки зрения, с которой согласны все сторонники предопределения, а именно, что Бог, который создал человека, и его могущество, и его движения, создал также все его действия, и что все его действия остаются зависимыми от могущества Бога¹. В поддержку этой общей для сторонников предопределения веры он выдвигает два аргумента. Во-первых, поскольку могущество Бога совершенно и неограниченно, не может не быть так, что действия человека созданы Богом. Во-вторых, так как действия человека зависимы от движений его тела, а все движения тела человека — от их сущности, в равной мере зависимой от могущества Бога, нет никакой причины для того, чтобы отличать в этом отношении некоторые движения, названные действиями, от других движений². Этот второй аргумент очевидно нацелен на тех сторонников свободы воли, которые различали между определенными действиями, над которыми Бог обладает могуществом и определенными действиями, над которыми Бог не обладает никаким могуществом; например, как различие, делавшееся некоторыми из них между Богом, обладающим могуществом над движениями и покоем человека, но не над его верой и неверием³, или различие между благородными действиями как созданными Богом и низкими поступками как созданными человеком.

Затем он продолжает, что «тот факт, что Бог является единственным, кто творит движения человека, действительно исключает их из объектов человеческого могущества посредством присвоения (*iktisāb*)»⁴. То, что он подразумевает под присвоением, проясняется из дальнейшего рассуждения.

Для начала, «Бог сотворил в едином акте могущество (*al-ḡudrah*) и объект могущества (*al-maḡdūr*), и Он сотворил в едином акте выбор (*al-ihtiyār*) и объект выбора (*al-muhtār*)»⁵. Из последующих утверждений Газали становится ясно, что под «могуществом» он подразумевает могущество движения, используемое в общем смысле могущества действовать, и что под «выбором» он подразумевает выбор между движением и не движением, и что под «объектом могущества» и «объектом выбора» он подразумевает движение, выполненное посредством могущества осуществлять движение как результат выбора между тем, чтобы осуществлять движение, а не не-осуществлять; другими словами, добровольное движение в общем смысле добровольного действия. Таким образом, в каждом добровольном движении человека, таком как, например, подъем руки, затрагиваются три вещи: (1) могущество движения; (2) выбор между движением и не движением; (3) движение, выполненное посредством могущества в результате сделанного выбора. Каждая из этих трех вещей, как он полагает, создана в человеке Богом. Что касается сотворенного могущества движения, так же как сотворенного движения как

¹ *Iḥyā'* II: *Kitāb Ḳawā'id al-'Aḳā'id*, Section III, Principle 3, vol. I, p. 116, ll. 1-3.

² *Ibid.*, ll. 7-9.

³ Ash'arī, *Maḡālāt*, p. 551, ll. 3-12.

⁴ *Iḥyā'*, *loc. cit.*, ll. 13-14.

⁵ *Ibid.*, ll. 14-15.

атрибута (*sifah*), созданного в человеке Богом, Газали проводит различия между могуществом и движением следующим образом: «могущество — это атрибут (*wasf*) человека и творение Бога, но оно не есть присвоение (*kasb*) человека, тогда как движение — это творение Бога и атрибут (*wasf*) человека, но также и присвоение человека, поскольку оно создано как объект могущества [другим] могуществом [а именно, могуществом выбора]; который для него [также] атрибут. Движение таким образом, имеет отношение к другому атрибуту, который должен называться могуществом, и именно в этой связи такое движение называется присвоением»¹. Короче говоря, присвоение — любое движение человека, которому регрессивно предшествуют могущество движения и могущество выбора, то есть, воли использовать это могущество движения, плюс такое допущение, что движение само по себе и могущество движения и воли использовать это могущество движения суть все сотворены Богом.

Затем Газали переходит к тому, как можно понимать присвоение как такое движение, — безотносительно предположения, что оно создано Богом, — которое не может быть ни исключительно вынужденным действием, ни исключительно свободным действием.

Оно не может быть исключительно вынужденным действием, поскольку «как могло бы движение [которому предшествует могущество воли использовать могущество движения] быть чистым принуждением, когда человек с необходимостью сознает различие между движением, которое является объектом могущества [как, например, подъем руки] и движением неконтролируемой дрожи [руки]?»². Вывод, который мы здесь ожидаем, состоит в том, что, так как последний вид движения является весьма очевидно одним из примеров чистого принуждения, первый вид движения не может принадлежать к чистому принуждению. Следует заметить, что тот же самый аргумент использовался учителем Газали, Джувайни, для опровержения теории принуждения³ и, подобно тому, как мы видели выше, он также использовался и Ашари. Не может, продолжает Газали, это быть исключительно свободным действием человека, поскольку, «как может быть это движение творением человека, когда человеческое знание не охватывает различных составляющих присвоенных движений и их количества»⁴, иначе говоря, чтобы человеку быть единственным автором собственного движения, он должен обладать предзнанием и контролировать все мыслимые обстоятельства, которые позволяют этому движению осуществиться, но никакой человек не обладает таким предзнанием и контролем. Газали заключает следующим образом: «Так как обе этих крайности ненадежны, остается только принять среднее направление относительно рассматриваемого, а именно, что движение определено

¹ *Ibid.*, II. 15-17.

² *Ibid.*, II. 17-18.

³ *Irshād*, p. 123, II. 8-9 (F p. 198).

⁴ *Ihyā'*, *loc. cit.*, II. 18-19.

могуществом Бога посредством творения и могуществом человека посредством другого вида отношения, которое обозначается термином присвоения (*iktisāb*)»¹. Короче говоря, присвоение — это описание любого действия, следующего из выбора человека согласно предположению, что могущество человека выбирать действие и могущество человека действовать и само действие, следующее из осуществления человеком этих двух могуществ — суть все созданы Богом. Таким образом, присвоение, посредством которого действия человека преподносятся как объекты его могущества, сотворены в человеке Богом. Это утверждение находится в согласии с концепцией присвоения Наджжара и Ашари.

Наконец, Газали добавляет следующее утверждение: «Не необходимо, что отношение могущества к объекту могущества должно быть только отношением творения, ввиду того, что могущество Бога уже находилось в отношении к миру от вечности, хотя актуальное творение мира посредством этого могущества пока еще не имело места и, когда его творение актуально возникло, могущество стало соотнесенным с ним другим видом отношения. Таким образом ясно, что утверждение отношения между могуществом [и объектом могущества] не применимо исключительно к тем случаям, где объект могущества был актуально принесен в существование могуществом»².

В этом фрагменте, я полагаю, Газали предвосхищает следующее возражение: как может присвоение объяснить описание действия человека как объекта могущества человека, когда само по себе присвоение преподносится как сотворенное в человеке Богом, и также очевидно, не имеет никакого влияния на действия человека? Это напоминает то же самое возражение на теорию присвоения, которое упомянуто его учителем Джувайни. Его ответ на это возражение сходен с тем, который предлагал Джувайни, за исключением того, что в нем аналогия человеческого познания изменена на аналогию вечного могущества Бога. Как мы уже видели, Джувайни пытался показать, что как познание человеком чего-либо существующего не влияет на это существующее нечто, так и могущество человека волить, чтобы присвоить нечто, не должно повлиять на это присваиваемое нечто. Газали сходным образом пытается показать, что именно так Бог обладал от вечности могуществом сотворить мир, без наличия мира, который создавался от вечности, то есть, не имея от вечности объект этого могущества, и точно также могущество человека волить, чтобы присваивать нечто, не должно оказывать влияния на нечто присвоенное.

Такова у Газали трактовка проблемы свободы воли и присвоения в его первом рассуждении об этом вопросе. В ней Газали объяснил описание человека у Ашари как имеющего могущество присваивать действия, сотворенные для него Богом даже при том, что это могущество не имеет никакого влияния на присвоение человеком этих действий.

¹ *Ibid.*, II. 19-20.

² *Ihyā'*, *loc. cit.*, II. 20-23.

В своем втором рассуждении Газали начинает с формулировки своей собственной концепции свободы воли в форме ответа на вопрос. «Если вы спросите: имеет ли человек возможность выбора (*iẖtiyār*) действия и воздержания от действия? Я отвечаю да, но это не противоречит нашему утверждению, что все является обязанным своим существованием творению Бога, ибо сам выбор также обязан своим существованием творению Бога, и человеку навязан выбор, который он делает»¹.

Далее он объясняет это утверждение посредством детального анализа процесса поглощения пищи. Этот процесс представлен им так, чтобы затронуть множество вещей, сотворенных Богом, среди которых он упоминает следующие: руки, благодаря которым человек может обращаться с пищей; пища; чувство голода; знание, что желание пищи успокаивает голод; чувство предварительного установления пригодности пищи для поедания; знание, что рассматриваемая пища является пригодной для поедания; решение (*injizām*) воли (*irādah*) принять пищу; движение руки в направлении пищи. Это «решение воли», говорит он, называется «выбор» (*iẖtiyār*), и оно, как и все другие шаги в процессе поедания, сотворено Богом². Затем, следуя за своим собственным взглядом, уже осаждавшимся выше, что обычная последовательность событий, наблюдаемых в мире, не обязана своим существованием причинному отношению между ними, а обязана скорее обычаю (*‘ādah*) со стороны Бога творить вещи непрерывно в том же самом порядке последовательности и, изменяя только термин *‘ādah* на термин *sunnah*, он говорит: «Эти сотворенные вещи, однако, следуют одна за другой в определенном порядке, в соответствии с которым обычай Бога (*sunnah*) берет начало в Его творении, и в этой процедуре обычая Бога нет никаких изменений»³.

Перенося это на проблему свободы воли, он пытается показать то, что эта концепция непрерывного творения как божественного обычая означает следующее: «Одна из сотворенных вещей есть условие (*shart*) для другой, так что одна предшествует, а другая должна следовать, подобно тому, как воля сотворена только после знания, знание сотворено только после жизни, и жизнь сотворена только после тела. Соответственно, творение тела — условие для возникновения жизни, но не жизнь произведена (*tatawallad*) телом; творение жизни — условие для творения знания, но не знание произведено (*yatawallad*) жизнью, и скорее всего вместилище или субстрат (*maḥall*) не предрасположен к восприятию знания, кроме тех случаев, когда он имеет жизнь; и творение знания есть условие для решений (*jazm*) воли, но не знание производит (*yūlid*) волю, а скорее только живое и знающее тело может воспринимать волю»⁴. Затем, после утверждения, что этот способ последова-

¹ *Iḥyā’ XXXI: Kitāb al-Taubah*, Section: *Bayān Wujūb al-Tauhah wa-Faḍlūhā*, vol. IV, p. 5, l. 26 – p. 6, l. 1.

² *Ibid.*, p. 6, ll. 1-9.

³ *Iḥyā’*, loc. cit., ll. 9-10.

⁴ *Ibid.*, ll. 15-20.

тельности непрерывно творимых вещей осуществляется согласно фиксированному и неизменному порядку, предопределенному милостью Бога и Его вечным могуществом, он переходит к тому, чтобы показать, что человеческие действия суть объекты той же самой «процедуры божественного предопределения и божественного предустановления», которые управляют всеми так называемыми естественными событиями в мире. Он иллюстрирует это, показывая, как такое человеческое действие как письмо, сотворено Богом посредством сотворения Им в человеке, который имеет желание писать, «четырёх вещей», а именно, 1) сотворение Им в душе человека знания (*'ilm*) о том, на что направлено его желание, это знание названо пониманием (*idrāk*) и познанием (*ma'rifah*); 2) сотворение Им, опять же в душе человека, «[воли (*irādah*), то есть] сильной и решительной склонности (*mayl kawī jāzim*), названной намерением (*kaṣd*)»; 3) сотворение Им в руке человека «соответствующего атрибута, названного могуществом (*kudrah*)», то есть могущество писать; 4) сотворение Им, опять же в руке человека, «движения (*ḥarakah*)», то есть действия письма,¹ с тем же выводом, что и прежде, — эти «четыре вещи» в случае каждой из них не являются последовательно произведенными следствиями, которым предшествует их причина, а скорее их надо понимать так, что в человеке как во «вместилище» каждая из этих «четырёх вещей» следует за предшествующей ей, как нечто обусловленное следует за тем, что предшествует ему как условие.

Наконец, после утверждения, что «эти четыре вещи» появляются в теле человека, то есть, в их «вместилище», словно из «глубины невидимого мира»², он продолжает: «И этим озадачены умы тех, кто тратит себя попусту в легкой жизни видимого мира. Некоторые говорят, что действие человека — явное принуждение (*jabr*); некоторые говорят, что это [собственное человеческое] творение (*ihtirā'*); и некоторые, кто занимает среднее направление, одобряют тот взгляд, что это — присвоение (*kasb*). Но если бы были открыты им ворота небес, и они смотрели на невидимый мир над ними, то им стало бы ясно, что каждый этот взгляд верен только в некотором отношении»³.

Таким образом, теория присвоения, которая в первом рассуждении определено использовалась им в качестве разрешения конфликта между абсолютным принуждением и абсолютной свободой, теперь, в этом втором рассуждении, включена им в число тех теорий, которые он приписывает «тем, кто тратит себя попусту в легкой жизни видимого мира», и как одна из тех теорий, которые могут пониматься как «верные только в некотором отношении». Так или иначе, возникает впечатление, что в этом рассуждении нет термина «присвоение», а тот, который предлагался им как средство решения упомянутого им конфликта — скорее, термин «вместилище», который используется им как описание отношения человека к последовательным усло-

¹ *Ibid.*, II. 26-28.

² *Ibid.*, II. 28-29.

³ *Ibid.*, II. 32-35.

виям, предшествующим действию, сотворенному в нем Богом. Но как использование этого термина объяснило бы трудность, на которую он указывает, не понятно. Это, как я теперь попытаюсь показать, объяснено несколько яснее в его третьем рассуждении.

В этом рассуждении Газали снова ставит вопрос о том, как мог описываться человек как одновременно действующий и по принуждению, и на основании выбора.¹ Отвечая на этот вопрос, он делит человеческие действия на три типа: 1) действие выбора (*fi'l ihtiyārī*), иллюстрируемое актом письма; 2) действие воли (*fi'l irādī*), иллюстрируемое актом дыхания, а также актом закрывания век, когда на глаза направлена игла; (3) естественное действие (*fi'l ṭabī'ī*), иллюстрируемое рассечением воды, когда кто-либо погружается в нее.²

Это тройное разделение человеческих действий, несмотря на различие в терминологии при описании второго и третьего типов, является тем же тройным разделением, используемым Ашари и учителем Газали Джувайни. Первый тип, который Газали описывает как «действие выбора» и иллюстрирует актом письма, в точности совпадает с первым типом у Ашари и Джувайни, которые иллюстрируют это актом 'идти и прийти' и, тем самым, преднамеренного движения. Второй тип, который он описывает как «волевой» — термин, который, как будет ясно впоследствии, он использует в значении «инстинктивный» — соответствует тому, который у Ашари и Джувайни описан как «необходимый» и иллюстрирован движениями дрожи и тремора. Третий тип, который он описывает как «естественный» — термин, который он, очевидно, использует здесь произвольном значении «общепринятый», который соответствует тому, что Ашари и Джувайни именуют как произведенные следствия, то есть, действие, произведенное человеком в чем-то вне его собственного тела. Затем, как утверждали Ашари и Джувайни, Бог хотя и является творцом всех этих трех перечисленных ими типов действий, человек принимает участие в первом типе, будучи присваивателем, и Газали также пытается показать, что, хотя все три типа человеческих действий, перечисленных им, являются, как он говорит, «в действительности одним и тем же относительно необходимости (*al-idṭirār*) и принуждения (*al-jabr*)»³, посредством которых, он полагает, все они сотворены Богом, первое из этих трех типов действий обязано своим существованием и принуждению, и выбору, и тем самым человек также имеет к этому отношение.

В своей попытке показывать, как участие человека в действии «выбора» отличается от его роли в действии «воли», Газали переходит к анализу и сравнению этих двух типов действия. Вспомним теперь, как в своем втором рассуждении он показал, как такое действие выбора как человеческое дей-

¹ *Ibid.* XXXV: *Kitāb al-Tauḥīd wa'l-Tawakkul*, Section: *Bayān Ḥaqīqat al-Tauḥīd*, vol. IV, p. 248, ll. 11-12.

² *Ibid.*, ll. 15-16 and 22-23.

³ *Iḥyā'*, *loc. cit.*, ll. 16-17.

ствие письма создано Богом посредством Его творения в человеке «четырёх вещей», а именно, знания (*'ilm*), воли (*irādah*), могущества и движения. Имея ввиду эти «четыре вещи», он начинает их обсуждение, высказывая в результате, что и действие выбора и действие воли возникают вместе с знанием (*'ilm*), которое, на основании того суждения, что действия должны быть благотворными (полезными), следует за волей (*irādah*), которая приводит к этому действию¹. Затем он показывает, как и «знание», и «воля», которая следует за ним, отличаются по этим двум типам действия. В случае действия воли, как, например, моргание век, когда игла направлена в глаз, знание, что закрытие век будет благотворным действием, является мгновенным, «без недоумения и колебания»² и «без размышления и обдумывания»³, так что этот вид действия, говорит он, «возникает благодаря воле»⁴, то есть просто воле, поскольку воля действует одновременно с мгновенным знанием. Другими словами, термин «воля» (*irādah*) используется Газали здесь в смысле инстинктивного действия точно также, как в других местах он использует термин «представление [мысль]» (*wahm*), который он иллюстрирует примером, как ягненок инстинктивно опасается волка и инстинктивно убегает от него⁵.

В случае такого действия выбора как действие письма, скажем, написание письма кому-нибудь, у человека нет мгновенного знания о том, делает он это во благо или во вред, благо или воля писать или не писать не следуют мгновенно. Действие воли в таком случае имеет место медленно и нерешительно, и только после «размышления и обдумывания»⁶ при помощи «проницательной способности ума»⁷ человек узнает, будет ли являться действие воли как благое или вредное. «И, тем самым», — этимологизирует Газали, — «поскольку воля [в этом случае] пробуждается, чтобы сделать [только] то, что становится очевидным для ума как благо, и такая воля называется по-арабски *ihtiyār*, выбор, термин, восходящий к термину *hayr*, благо, то есть воля, пробуждается, чтобы сделать [только] то, что стало очевидным для ума как благо»⁸. Таким образом, заключает он, это — «та же самая воля», которая становится выбором⁹, или скорее, «выбор является способом выражения особого вида воли»¹⁰. В его втором рассуждении, напомним, «знание» (*'ilm*) в случае акта письма, как он говорит, означает «понимание» (*idrāk*) и «познание»

¹ *Iḥyā'*, loc. cit. n. 25, p. 248, l. 28.

² *Ibid.*, l. 29.

³ *Ibid.*, l. 32.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Maḳāṣid al-Falāsifah*, III, p. 285, ll. 10-11; *Tahāfut al-Falāsifah* XVIII, 3, p. 299, ll. 1-11; *Mizān al-'Amal*, p. 19 – p. 20, l. 2; cf. pp. 86-104 в моей статье “The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts,” *Harvard Theological Review*, 28 (1935), 69-133.

⁶ *Iḥyā'*, loc. cit. n. 25, p. 248, l. 33.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 248, l. 35 – 249, l. 1. То же самое этимологическое объяснение *ihtiyār* процитировано из раннего источника у Franz Rosenthal в *The Muslim Concept of Freedom*, p. 19.

⁹ *Iḥyā'*, loc. cit. n. 25, p. 249, ll. 1-2.

¹⁰ *Ibid.*, ll. 3-4.

(*ma'rifah*), и сходным образом «воля» (*iradah*) в этом типе действия упоминается им в значении «сильной и решительной склонности (*mayl kawīy jāzim*), называемой намерением (*kaṣd*)». Наконец, он завершает свой анализ человеческих действий выбора фрагментом, где использует термин «подвластный» в том смысле, в котором обусловленная вещь может быть описана как подвластная условию, ей предшествующему, и говорит: «Побуждение воли становится подвластным суждению ума и чувственному восприятию, могущество подвластно побуждению воли, а движение подвластно могуществу. Все это определено в человеке с необходимостью, без его осознания этого, так что он — только вместилище (*maḥall*) и канал этих вещей; но, поскольку они происходят из него, все эти значения можно отрицать»¹.

Вместе с этим анализом человеческих действий выбора и утверждением, что человек есть вместилище состояний, которые ведут к действию, сотворенному в нем Богом, Газали переходит к тому, чтобы показать, как концепция «вместилища», используется им вместо концепции «присвоения» в качестве ответа на поставленный им вопрос, а именно, вопрос, как может человек описываться как действующий одновременно по принуждению и согласно выбору. Он говорит: «Смысл, в котором человек принуждается, состоит в том, что все это на самом деле произведено в нем, но произведено чем-то иным по отношению к нему и не им самим, и смысл, в котором он — обладатель выбора, состоит в том, что он является вместилищем (*maḥall*) воли, которая имеет место в нем по принуждению после суждения ума, что действие, которое должно последовать, будет благом, чистым и благотворным, суждение, которое также имеет место по принуждению. Человек, таким образом, находится под принуждением наряду с выбором, благодаря которому он действует, то есть, поскольку действие огня в горении, например, является чистым принуждением, и действие Бога есть чистый выбор, действие человека находится в промежуточном положении между этими двумя позициями, поскольку это принуждение происходит наряду с выбором. Соответственно, Люди Истины пытались найти соответствующее третье обозначение для человеческих действий, поскольку это некий третий вид действия. Следуя за примером из Книги Бога, они называли это присвоением (*kasb*), который, для тех, кто понимает его правильно, не является противоречащим принуждению или выбору, но объединяет эти два»². Эта концепция человека как вместилища состояний, которые ведут к действиям, по отношению к которым действователем будет Бог, как затем добавляет Газали, делает также и человека творцом действий, хотя и не в том же самом смысле, в котором Бог является их творцом. «Смысл, в котором Бог есть действователь (*fā'il*), в том, что Он является Творцом (*al-muhtari'*) того, что существует, но смысл, в котором, человек является действователем, состоит в том, что он является вместилищем, в котором Бог сотворил могущество после того, как Он сотворил в нем

¹ *Iḥyā'*, loc. cit., p. 249, ll. 14-16.

² *Ibid.*, ll. 16-21.

волю, [и сотворил в нем волю уже] после того, как Он сотворил в нем знание. Могущество связано с волей, и воля связана со знанием, как обусловленное связано с условием. И это является могуществом Бога, с которым связь [любого так называемого] следствия с [любой так называемой] причиной или связь [любой так называемой] сотворенной вещи с [любым так называемым] творцом связаны. В случае чего-либо [скажем, любого действия], связанного с могуществом, независимо от того, чем эта связь может быть, вместилище этого могущества должно быть названо его действователем»¹. В поддержку этого последнего утверждения он цитирует стихи Корана, в которых определенные действия, для которых Бог является их реальным действователем, иногда трактуются так, будто ангелы или люди являются реальными действующими, причиной для сущего, и Газали хочет, чтобы мы поняли, что ангелы и люди трактуются в тех стихах как действователи только потому, что они являются вместилищем могуществ, созданных в них Богом².

Что Газали на самом деле сделал в своем третьем рассуждении, так это пересмотрел новое объяснение элементов выбора в человеческих действиях, данное Джувайни, элиминировав отсюда вызывающую возражения теорию причинной связи. Так, в то время как для Джувайни человеческие действия совершаются посредством серии причин и следствий, для которых могущество человека является непосредственной причиной этих действий, согласно Газали, человеческим действиям предшествует ряд условий, среди которых могущество человека является непосредственным условием его действий. И опять же, тогда как у Джувайни Бог является конечной причиной и понимается как косвенный творец каждой причины в этом ряду, в том числе и действий человека, для Газали Бог является непосредственным творцом каждого условия в этом ряду, в том числе и действий человека. Наконец, тогда как действия человека у Джувайни, несмотря на то, что они приходят в существование по необходимой причине его могущества, содержат элемент выбора, поскольку согласно его взглядам, могущество человека является непосредственной причиной для его действий, и являются «независимыми» по отношению к существованию причины этого действия, для Газали человеческие действия, несмотря на то, что они существуют как непосредственно сотворенные Богом, содержат элемент выбора согласно его точке зрения, что могущество человека, хотя и создано Богом в человеке как непосредственное условие его действия, рассматривает человека только как свое «вместилище».

Также и Августин, несмотря на его уверенность в том, что человек действует по необходимости, все же утверждает, отражая взгляд Аристотеля, что человек имеет свободу воли, и это потому, что необходимость не происходит извне человека, но изнутри человека, что означает, что человек является ее «вместилищем».³

¹ *Ibid.*, p. 250, ll. 26-29.

² *Ibid.*, ll. 31 ff.

³ Cf. *Religious Philosophy*, pp. 170-176.

Учебное пособие

М. Н. Вольф

КЛАССИЧЕСКИЙ КАЛАМ

Для обложки использован фрагмент орнамента из дворца Альказар в Севилье.

Формат 70×100/16. Усл. п/л: 16,5.

Тираж 500 экз. Подписано в печать 22.04.2021.

Напечатано в ООО «Офсет-ТМ». Заказ № 596 .

630117, Новосибирск, ул. Арбузова, 1/1, корп. 14.

Тел.: (383) 3474910, 3475967, e-mail: ofsetn@yandex.ru