

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА ГНОСЕОЛОГИИ И ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

М. Н. Вольф

**СРЕДНЕВЕКОВАЯ АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ:
МУТАЗИЛИТСКИЙ КАЛАМ**

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

Новосибирск
2005

ББК 87.3(0)я73
УДК 1(091)(075.8)
С 752

Средневековая арабская философия: мутазилитский калам.
Учебное пособие / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 2005. 80 с.

ISBN 5-94356-294-X

Учебное пособие по курсу «Средневековая арабская философия» предназначено для магистрантов философского факультета, специализирующихся в области истории философии. Апробировано на философском факультете НГУ.

Работа выполнена при финансовой поддержке программы Рособразования «Университеты России», проект УР.10.01.223.

Рекомендовано к изданию ученым советом философского факультета НГУ

Рецензент
канд. филос. наук И. В. Берестов

ISBN 5-94356-294-X

© Новосибирский государственный
университет, 2005
© М. Н. Вольф, 2005

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	4
Глава I. Становление философии калама в рамках спекулятивной теологии ислама	6
§ 1. Термин «калам» и история развития направления в философии	6
§ 2. Общие черты философско-богословской проблематики калама. Исторический аспект становления проблематики калама	12
Глава II. Основная проблематика калама	28
§ 1. Метод и общая типизация проблем калама, пять «основ» мутазилитского калама	28
§ 2. Рациональность как основание и характерная черта мутазилитского калама	32
§ 3. Основные философско-теологические проблемы калама. Мутазилитский калам как учение о единстве и справедливости	36
Глава III. Основные представители мутазилитской философии	56
§ 1. Васил ибн Ата	56
§ 2. Абу Худайл аль-Аллаф	57
§ 3. Абу Исхак Ибрахим ибн Саийар ан-Наззам	59
§ 4. Бишр ибн аль-Мутамир	63
§ 5. Муаммар	64
§ 6. Тамама	66
§ 7. Амр ибн Бахр аль-Джахиз	67
§ 8. Абу Али Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб аль-Джуббаи	68
§ 9. Абу Хашим	70
Заключение. Переход к ашаритскому каламу	71
Послесловие рецензента	74
Библиографический список	78

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данное пособие предназначено для студентов философского факультета, углубленно изучающих историю философии, и в силу своей направленности имеет некоторую специфику в теоретическом плане. С одной стороны, мы стремились отразить тенденцию отказа от крайне европоцентристских оценок, установившуюся в отечественной традиции изучения арабской философии, в соответствии с которой признается, что арабская средневековая философия не была простым переносом на арабскую почву и воспроизведением классической греческой философии. Отечественные авторы последовательно избегали такого рода утверждений, и наконец, в исследованиях последних лет А. В. Смирнов показал, что в отношении смысла греческие термины и концепции, заимствованные в арабскую философию (или выглядящие таковыми), с последней принципиально не совпадают, развиваясь «параллельно». Однако с другой стороны, арабская философия с позиции своей рациональности гораздо ближе именно греческому проблемному полю философии в смысле способов постановки и решения проблем. Это хорошо видно при обращении к такому направлению в арабской философии, как калам. Все это нашло отражение в структуре пособия. Мы несколько 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 также исторические предпосылки для формирования основных философских проблем калама. В практическом плане и в не последнюю очередь нами двигало то обстоятельство, что на русском языке (чего не скажешь о языках европейских) катастрофически мало учебных пособий и учебников и по средневековой арабской философии в целом, и по отдельным ее направлениям, которые существенно дополняли бы лекционный курс. Настоящее пособие посвящено мутазилитскому каламу – только одному разделу важнейшего направления в средневековой мусульманской философии, тем не менее в какой-то мере способствует преодолению сложившейся ситуации.

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.

Автор обращает внимание читателей на тот факт, что данное пособие во многом состоялось благодаря деятельности отечественных исследователей мусульманской философии в последнее десятилетие. При составлении пособия мы опирались не только на ведущие труды западных и восточных исламоведов, ставшие неизменной учебной базой для многих поколений студентов, но и на работы ведущих российских исследователей. Автор особенно благодарен коллегам-философам Центра восточных философий Института философии РАН М. Т. Степанянц, Е. А. Фроловой и особенно А. В. Смирнову за их труд по популяризации и изучению арабо-мусульманской философии в России, отраженный в цикле недавно изданных учебников, учебных пособий и программ, а также научных работ. Автор признательна своим коллегам из Института философии и права СО РАН за моральную поддержку и критические замечания, а также профессорско-преподавательскому составу и магистрантам философского факультета НГУ, где данный текст в течение нескольких лет апробировался в рамках курса «Средневековая арабская философия».

ГЛАВА I

СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ КАЛАМА В РАМКАХ СПЕКУЛЯТИВНОЙ ТЕОЛОГИИ ИСЛАМА

§ 1. Термин «калам» и история развития направления в философии

Калам (от араб. *كلام* – «речь», «слово») – 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'тазил* – «обособившиеся»), и поздний, ашаритский калам, по имени своего основателя Абу аль-Хасана аль-Ашари (ум. около 935–936 г.).

Термин «калам» использовался в арабских переводах греческих философов для перевода слова *logos* во всех его смыслах – «слово», «довод», «аргумент»; другое значение слова «калам» имело отношение к различным ветвям знания и носителям знания. Так, мутакаллим – это человек, владеющий каким-либо знанием, представитель того или иного направления в знании. Например, греческое выражение «рассуждения о природе» (*περὶ φύσεως λόγος*) переводилось как «физический калам» (*аль-калам аль-тахи*), теологи (*θεολόγοι*) – как «мастера божественного калама» (*ашаб аль-калам аль-илахи*) (в частности, в произведениях Ибн-Рушда и переводах «Метафизики»); известный арабский средневековый историк аш-Шахрастани (1075–1153 гг.) пишет о «каламе Эмпедокла», «каламе Аристотеля» и «каламе христиан».

Возникновение и развитие калама совпало с периодом развития ислама, которое переживало два состояния: возникновение единой системы веры из множества разрозненных учений на базе Корана и подъем 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, причем дробление внутри этих двух лагерей также росло. Мы позволим себе привести некоторый список (не вдаваясь в комментарии), который в общих чертах (но вполне иллюстративно) отобразит, насколько и по числу, и по проблематике были вариативны

течения и направления в мусульманской традиции. Итак, идеологический раскол шел по пяти ключевым проблемам.

1. Проблема верховной власти (*ал-имама, ал-хилафа*):

1) хариджиты (араб. *вышедшие, возмутившиеся*), отстаивающие общинный характер власти и безусловную выборность главы общины (имам-халиф);

2) шииты (араб. *группа приверженцев*), признающие божественную природу власти, предопределенную в роду Али, двоюродного брата и зятя Мухаммеда (в том числе *рафидиты* (*ар-равафид* – «отвергающие») – представители ранней шиитской мысли, не согласные с переходом халифата к халифам Абу Бекру и Омару);

3) сунниты (от *сунна*), занимающие срединную линию, т. е. согласующие решения о правителе с мнением «всей общины», а по сути с ее религиозно-политическим меньшинством.

2. Проблема веры (*аль-иман*), в том числе вопрос отношения к человеку, совершившему тяжкий грех (*аль-кабир*):

1) хариджиты, утверждавшие, что такой человек перестает быть мусульманином;

2) мурджииты, учившие, что мусульманином остается тот, кто сохраняет в сердце чистоту веры, даже если совершил тяжкий грех;

3) мутазилиты, разработавшие учение о «среднем состоянии» между «правоверным» и «неверным»;

4) позднее – ханбалиты, выделившиеся из суннитов.

3. Проблема предопределения (абсолютной власти Аллаха над человеком и его действиями) и свободы воли (*аль-кадар*):

1) джабиты, отрицавшие свободу воли и утверждавшие предопределенность человеческой судьбы в силу безграничной власти Аллаха;

2) кадариты, опиравшиеся на идею свободы воли человека в выборе своих действий;

3) мурджииты и мутазилиты, стремившиеся рационалистическими методами разработать теорию, согласующую учение о предопределении и свободе воли человека;

4) джахмиты;

5) ашариты.

4. Проблема споров о сущности Аллаха (*аз-зат*) и его атрибутах (*ас-сыфат*):

1) захириты и ханбалиты, требовавшие буквального понимания соответствующих мест в Коране и слепой веры во все, о чем говорится в «небесной Книге»;

2) муаттилиты-мутазилиты, утверждавшие духовность Бога и отрицавшие божественные атрибуты, созданные человеческими представлениями;

3) мушаббихиты (хашвиты), позднее выделяются джахмиты, сыфатиты, ашариты;

4) условно здесь выделяют суфиев, учивших мистическим путем познания Бога и слияния с ним.

5. Проблема права (*аль-фикх*): ханафиты, ханбалиты, шафииты, маликиты, позднее также зейдиты, исмаилиты и джафариты.

Из этого множества постепенно выкристаллизовалось два направления – ортодоксальная религиозная вера и философская традиция.

В религии, которая сформировалась на основании учения Корана, было два основных вида обязательств: «долг тела» и «долг сердца». Первый, как писал о нем известный арабский историк и философ, последователь Ибн Рушда Ибн Хальдун (1332–1406 гг.), представлял «божественный закон, который управляет действиями всех связанных долгом мусульман», и это есть «фикх» (первоначальное значение слова – «понимание», «знание»). Вначале оно использовалось в ограниченном смысле *иджтихад*, или решение судебных вопросов посредством личного (индивидуального) суждения при отсутствии прецедентов, относящихся к решаемым вопросам, но позже приобрело более широкий смысл мусульманского права, которое опиралось на: 1) Коран; 2) традицию (*сунна*); 3) аналогию (*кыйас*); 4) консенсус (*иджма*).

Второй вид обязательства (из которого берет начало теология) имеет отношение к судьбе, которая определяется как «подтверждение сердцем того, что говорит язык», и состоит из шести тезисов, которые, согласно традиции, сформулированы самим Мухаммедом: 1) Бог; 2) его ангелы; 3) его священное писание; 4) его приверженцы; 5) Последний день; 6) вера в предопределение (*аль-кадар*).

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, кото-

рые 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, которые определенно основаны на методах, разработанных в рамках фикха.

Основной принцип действия в фикхе (а вместе с ним и в каламе) – *иджтихад*. Буквально *иджтихад* означает «старание, усердие, приложение усилия, настойчивость», поиск факихом аргументов, методов и приемов решения богословско-правовых вопросов, приложение усилия для формирования независимого суждения по законодательному вопросу. В зависимости от той или иной школы фикха признается один из трех уровней *иджтихада*:

а) полный авторитет законодательства, практически принадлежащий только основателям школ;

б) относительный авторитет, который должен действовать в пределах определенной школы;

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

Также в различных школах в разной степени использовались следующие методы:

1) *рай* (букв. «видение, зрение») – метод «личного суждения». Определяется словами «Я сказал...», «Я считаю...» и представляет индивидуальное толкование источника (Коран или Хадисы) либо кого-то из авторитетов калама. Данный метод ограничен в применении по вполне понятным причинам. Для применения *рай* необходимо обладать непререкаемым духовным авторитетом и иметь определенную харизму, огромные душевные силы и умение «читать в душах»;

2) *кыйас* (букв. «образец для соизмерения, силлогизм») – заключение по аналогии, спекулятивное рассуждение, основанное на аристотелевской логике, или правила, логически выводимые из общих понятий. В фикхе сравниваются прецеденты, производится анализ причин и мотивов и на их основании выносятся решения. Применительно к истории это подразумевает исследование как прецедентов, так и последующих событий с анализом всего комплекса явлений, сопровождающих данное событие, после чего выносятся суждения. В каламе наиболее часто использовались эти два названных метода;

3) *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 поколения*;

4) *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 «*иджазе*», т. е. свидетельство 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. *Иджазе* 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*), *истисхаб*, *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. Термин *истихсан*, который противопоставлялся *кыйас*, приобрел

* 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).

значение «метод нахождения закона, который по тем или иным причинам противоречит традиционному *кыйас*».

Техника *истислах*, или *маслах* (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. *Маслах* – это учет тех целей, ради которых человечеству дан закон, а именно сохранение религии, жизни, ясности рассудка, потомков и собственности. *Маслах* 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 *кыйас* 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 *кыйас*, но не большее, чем текст Корана или Сунны.

Одним словом, в средневековом мусульманском мире (согласно интерпретации Г. О. Вольфсона) термин «калам» применялся к следующим позициям:

1) домутазилитской религиозной литературе для обозначения рассуждений, основывавшихся на аналогии (*кыйас*) 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 кыйас 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.

Нас в первую очередь будет интересовать философский мутазилизм, для которого характерен дух полемики – количество вопросов, по которым мутазилиты выдвигали различные мнения, во много раз превышает те, по которым они достигали согласия. Характерная черта мутазилизма – рациональность: рациональные критерии проверки ответов на те или иные вопросы и следование этим рациональным критериям ставилось выше их согласованности даже с центральными положениями вероучения, не говоря о второстепенных.

§ 2. Общие черты философско-богословской проблематики калама. Исторический аспект становления проблематики калама

Сколько много было сект, которые возникли в рамках ислама, столько 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 описывается 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 *таухид*, 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 Маймонидом (XII в.), основана на положении, что мутакаллимы испытали определенное влияние со стороны христианства (Г. О. Вольфсон; С. Хоровитц и М. Хортен скорее склоняются 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, выбираемые для дискуссии на основе двух базовых вопросов, таковы: божественные атрибуты, Коран, сотворение мира, атомизм, причинность, предопределение и свобода воли. Именно они соотносимы с западноевропейской философией (в первую очередь патристикой) и еврейской философией (в частности, 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 че-

ловека. 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, предъявляющего 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 оценках; 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 примат 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

поэзии *). 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 постигнуть 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 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 ответствен (4:2; 4:33). Грех, рожденный незнанием,

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

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 инструмент *. 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 аль-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 восседании Бога на престоле: «Как это происходит, нельзя понять разумом, восседание несомненно, вера в это обязательна, спрашивать об этом — ересь». 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.

* 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. Несколькo 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 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 (*кыйас*), согласным мнением членов общины (*иджма*), свободным индивидуальным суждением (*рай*). Приверженцы ханафитского толка выступали против буквалистского отношения к Писанию, предпочитая руко-

водствоваться разумом, его доводами, иными словами отводили достаточно важное место разуму, а следовательно, теоретическому обоснованию и выработке концепции разума. Этому требовала и центральная проблема юриспруденции – ответственности человека за поступки, она же стала центральной проблемой калама.

Некоторые теологические расхождения в исламе в период зарождения калама

Полемика кадаритов и джабритов и становление проблематики свободы воли

На раннем этапе развития ислама доминирует идея фатального предопределения (*аль-кадар*). Среди мусульман первых поколений господствовало убеждение, подкрепленное Кораном, что в силу безграничности власти Аллаха жизнь человека со всеми его делами и помыслами предопределена. Это представление отвечало интересам нового мусульманского государства в лице «праведных» халифов и Омейядов, ведших под знаменем ислама завоевательные войны. Сторонников божественного предопределения называли джабаритами, или джабритами (*аль-джабрийя*, *аль-муджбира*). Однако 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 (*аль-кадарийя*). Их идейными преемниками стали мутазилиты. Нейтральную позицию в вопросе предопределения занимали мурджииты. В начале X в. богословская школа ашаритов (*аль-аш'арийя*) 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, участвует в их совершении. Учение ашаритов о «приобретении» (*касб*) человеком своих поступков стало одним из предметов острых дискуссий и разногласий среди мусульман.

Джабриты (от *аль джабр* – «принуждение»; *джабрийя* – «защитник божественного предопределения») могут пониматься как абсолютные фаталисты. Идея предопределения, которой они придержива-

лись, 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» – действия человека детерминированы Богом, предопределены им так, что человек принуждаем Богом к своим действиям, а не осуществляет их свободно, греховность и праведность не зависят от воли человека, а необходимо даны ему извне. 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». 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 – 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 аль-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 сторонникам учения о предопределении – *джабри́там*. Зачастую авторы IX–XI вв. отождествляют или ставят рядом кадаритов и мутазилитов как еретиков и отклоняющихся. Однако основатель школы ибн-Убайд написал «Опровержение кадаритов», высказав явное нежелание именоваться подобным образом. Оба термина – «кадариты» и «джабри́ты» – 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 джабри́тов в каламе. Сходная картина наблюдается в исламской мысли в целом: за очень редким исключением (например, *зейдиты*), позиция джабри́тов является господствующей. В хадисах встречается, хотя и нечасто, осуждение кадаритов. 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 (это 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 заставил 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 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» (*аль-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 *аль-асма аль-хусна*. Существует несколько вариантов списка. Согласно одному из них, имя Аллах входит в состав 99 имен, в другом варианте Аллах — сотое имя.

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 его сущности, их именуют «атрибуты самости» (*сыфат аз-зат*). Среди них «существование» (*аль-вуджуд*) и «единство, единственность» (*аль-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. «Он Вечный» — т. е. совершенный по своим атрибутам, тот, к которому все существа устремляются со своими нуждами. «Безначальность» (*аль-кидам*) и «вечность» (*аль-бака*) указывают, что его существованию не было начала, он был всегда, но все творения имеют определенное начало, они не существовали изначально и были сотворены Аллахом. Все творения Аллаха, кроме тех, которые он сохранит навечно, исчезнут, он же существует бесконечно. «Неподражаемость» (*мухалафат аль-хавадис*) и «самодостаточность» (*киямуху би-нафсих*) означают, 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, ибо интеллект человека ограничен. Вот почему всякий, кто попытается представить его, непременно окажется на ложном пути. Есть творец, есть его творения, но 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, он абсолютно независим.

Вторая группа атрибутов имеет отношение к проявлениям или доказательствам сущности (*сыфат-и субутиййа* — «утвержденностные атрибуты»). Среди последних различают категорию *исм джалали* (свойства силы, могущества, власти) и *исм джамали* (свойства милосердия и сострадания) *. Атрибут «жизнь» (*аль-хайат*) означает, что

* 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

Бог живой. Но его жизнь не похожа на жизнь творений: она не имеет начала и конца, Бог не молодеет и не стареет, он живет не телом и душой, как его творения, и у него особенная жизнь, не похожая на жизнь его творений. Атрибуты «слух» (*ас-сам*) и «зрение» (*аль-басар*) означают, что Аллах слышит и видит все, но не так, как его творения. Слух Аллаха не меняется – не усиливается (ибо и так он все слышит) 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, то есть с его творением). Он одинаково в совершенстве слышит все звуки. Точно так же и зрение – он может видеть в самую темную ночь черного паука, взбирающегося на черный камень и слышать его шаги. Еще один пример – атрибут «трон» (*курсий* или *арш* («престол»)): «Милостивый, который утвердился на троне» («Та ха», 5). 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 указывает на высоту, высший предел, пребывание выше всего остального, устойчивость. Кроме того, особо выделяют такие атрибуты, как знание, воля, могущество, способность создавать и др.

Выделяли еще атрибуты действия (*сифат ал-фил*) (например, творец, прощающий), причем последние 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 (*аль-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 при-

и активно разрабатывалась другими, в том числе мистическим, направлениями исламской мысли.

роды божественных атрибутов существовало два противоположных взгляда. С одной стороны, это *мушаббихиты* (от *ташбих* – «уподобители»), *муджассимины* («антропоморфисты») и *сифатиты* (*ас-сифатийа* – «атрибутисты»), вставшие в глубокий антропоморфизм, и последователи тех богословских школ (в частности, ашаритов), которые признавали существование божественных атрибутов *. 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 аль-Хасан ат-Тамими (ум. в 766 г.) и его современники Мудар ибн Халид аль-Асади, Ахмад ибн Ата аль-Худжейми, Давуд аль-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 аль-Асади, Кахмас ат-Тамими и Ахмад аль-

* Сифатиты обосновывают сущностные атрибуты путем характерного для мутакаллимов «заключения от очевидного к сокровенному» (см.: Аль-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 аль-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 аль-Ашари 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: *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. М., 1984. Ч. 1. С. 107; Wolfson H. A. The Philosophy of Kalam. P. 7–17, 23–24, 77).

Худжейми допускали прикосновение к Аллаху и рукопожатие с ним. Они считали, что правоверные могут обнять Аллаха как при жизни на земле, так и после смерти, когда достигнут предела чистого единения. Давуд аль-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 написанные знаки Корана изначальны и предвечны. Абу Ханифа * 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 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.

Противоположную позицию занимали *муаттилиты* (аль-муаттила, или *ахл ат-тамин*, – «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*, *аль-джаухар*) и полагавшие, что Бог один, вечный, уникальный, абсолютное бытие, не приемлет никакого дуализма к нему. Его сущность самодостаточна, самосодержательна. Он не обладает никакими атрибу-

* 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.).

тами отдельно от его сущности. Однако его сущность есть знание, сила, видение, воля и т. п., т. е. они отрицали атрибуты Бога, которые есть нечто другое или нечто добавленное к его сущности. Таким образом, мы можем представить развитие проблематики как тройкое противопоставление *танзих* (очищение Бога от черт творения) – *ташбих* (уподобление) – *мушаббих* (сходство Бога с творением вследствие сходства атрибутов).

ГЛАВА II ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА КАЛАМА

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

Мутазилизм делился на три периода: два дофилософских и один философский. В течение дофилософского этапа мутазилиты выработали методы, которые называли «методы калама». Согласно аш-Шахрастани, трудно сказать, что именно это за методы, 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. Что касается философских методов, то под ними могут пониматься две вещи. Во-первых, под влиянием греческой философии мутазилиты стали использовать термин *кыйас* в смысле «силлогизм» (позже то же употребление встречаем у Ибн-Сины и аль-Газали), а для старого смысла «аналогия» стали применять термин *тамтхиль* («уподобление»). Во-вторых, мутазилитам была известна концепция аналогии Аристотеля ($\alpha\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$), выраженная пропорцией «А : В :: С : D», для которой был применен арабский термин *мусава* «равенство»; например, термин *благо* сказывается о разуме и зрении по аналогии (*кат' $\alpha\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\nu$*), поскольку «разум для души есть то же, что зрение для тела».

Почему мутазилиты называли свою систему *калам*, используя старый термин, но 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 предмета их системы. Как описание нового метода рассуждения *калам* используется как синоним *мантик*, или логики; как описание предмета теолого-философской системы *калам* понимается в смысле божественного атрибута речи, предсуществующего Корана, отрицание 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, 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 этого (очевидно, что проблемы эти не новые, они были поставлены и решались задолго до возникновения калама).

На рубеже VII–VIII вв. среди мусульман возникли расхождения в понимании веры (*аль-иман*) и в отношении к человеку, совершившему тяжкий грех (*аль-кабир*). Наиболее радикальную позицию занимали хариджиты (*аль-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 следовало вести борьбу. Противоположную позицию занимали мурджииты (*аль-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. И снова мы поставим мутазилитов в контекст развития идеологических течений в исламе в этот период: они занимали промежуточную позицию, разрабатывая учение о так называемом «среднем состоянии» (*аль-манзила байна-л-манзилатайн*) мусульманина, впавшего в тяжкий грех, между «правоверным» и «неверным». Этот тезис, ставший впоследствии одним из пяти элементов («корней» — *усул*) богословской системы мутазилитов, призывал мусульман в конфликтных ситуациях занимать нейтральную позицию.

Мутазилитский богослов аль-Хайят (ум. в начале X в.), излагая основные положения учения мутазилитов, писал: «Многие люди согласны с нами в отношении божественной справедливости (*аль-адл*), но признают “антропоморфизм” (*ат-ташбих*). Многие согласны с нами в отношении единобожия (*ат-таухид*), но признают безусловное предопределение (*аль-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 (*аль-вад ва-л-ваид*), “промежуточное состояние” (*аль-манзила байна-л-манзилатайн*) и “повеление одобряемого и запрещение осуждаемого” (*аль-амр би-л-маруф ва-н-нахий ан аль-мункар*)». Ниже мы рассмотрим последние четыре из пяти основ мутазилизма именно в том виде, в каком они формулируются как религиозные проблемы, первая из них — *таухид* — уже была вкратце рассмотрена нами выше, и мы будем еще неоднократно к ней возвращаться.

Вера в Божественную справедливость (*адль*)

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 по-

следний не сумел бы вынести. Естественно, что, если бы ему было угодно, он бы принудил людей к совершению только добра, но в этом случае теряется смысл земной жизни, 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 суннитской 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 и угроза (*аль-вад ва аль-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 сбывается. 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. Мутазиты

литская 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 (аль-манзиляту байн аль-манзилятайн)

Четвертым постулатом веры мутазилитов является вера в промежуточное состояние между верой и неверием. Так, аш-Шахрастани писал: «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 будет выше ступени неверующих». 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.

§ 2. Рациональность как основание и характерная черта 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 сравниваться с Аллахом и даже превосходить его. Один из вопросов, на который не было однозначного ответа в среде мусульманских сект, согласно аль-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. Филолог аль-Джахиз (ум. в 868 г.), мутазилит, говорил: «глаза ошибаются и органы чувств лгут; только разуму доступно достоверное познание...» Другой известный мутазилит кади Абд аль-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 мусульманину, то, с точки зрения мутазилитов, эта обязанность встает только перед зрелым человеком и только отчасти перед юношей. Несправедливо было бы, рассуждает аль-Джаббар, вменять что-либо в обязанность безумному, если он не в состоянии понять знаки, которые ниспослал ему Аллах. Аль-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, опирающееся на Писание, а результат интеллектуальной, рациональной деятельности человека. Знание определяется мутакаллимами как «узнавание познаваемого объекта таким, как он есть», другими

словами «знание есть то, что человек знает доподлинно и понимает ясно»: «Каждый, кто знает доподлинно и имеет понятие о вещи, знает ее. Соответственно кто не знает вещи доподлинно и говорит о ней на основе традиционной информации, тот не знает ее». 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). Аль-Джахиз (ум. в 869 г.) 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» (*сукун ан-нафс*, окончательно выработал концепцию «покоя души» Абд аль-Джаббар, развивая идеи мутазилитов) или «покоя ума» (*сукун аль-фахм*, впоследствии развиваемая арабским ученым-энциклопедистом аль-Кинди (*Alkindus*), первым представителем восточного аристотелизма (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, аль-Аллафа, аль-Джахиз), но они критически относились к этому способу установления достоверности знания. Например, аль-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*). И именно убеждение, характеризующее знание, а не просто предположение или слепое подражание, сопровождается покоем души. Аль-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 аль-Матуриди, «недопустимо, чтобы вещь была хорошей в разумах (многих), а кто-то, обладающий разумом, не признавал ее хорошей». Аль-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 истекает из совершенства разума, то недопустимо, чтобы в нем были расхождения».

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

История о том, откуда мутазилитский калам берет свое название, такова. Однажды имам Хасан аль-Басри наставлял в мечети пришедших на молитву. Еще до окончания занятия с пришедшими некто повернулся к нему и спросил: «Сейчас, в наше время, появилась группа людей (название ее было *ахл аль-уаид*), которые считают совершившего серьезный грех неверующим и признают его вне *уммы* (мусульманской общины). Появилась и другая группа людей, и они дают надежду на спасение совершившему серьезный грех. Они находят, что такой грех не может нанести ущерба истинному верующему. Действия, совершенные человеком, не могут рассматриваться как часть веры, и они придерживаются мнения, что неверующий не совершает поклонения, точно так же и грех не может нанести ущерба тому, кто верит в Бога (имя их было мурджииты). Что, по вашему мнению, истинно и какую из этих вер следовало бы принять нам?»

Имам был уже готов дать ответ на этот вопрос, когда один ученик с длинной шеей встал и сказал: «Тот, кто совершает великий грех, не есть ни полностью неверующий, ни совершенный верующий; он находится между верой и неверием – в срединном состоянии (*манзилах байн аль-манзилатайн*)». Так сказав, он отправился в другой угол мечети и начал объяснять свою позицию всем желающим. Этого человека звали Васил ибн Ата. Имам же сказал на это: «*Итазала анна*», что значит «Он удалился от нас». С того дня Васил и его последователи стали именоваться аль-мутазилах, мутазилиты, – «удалившиеся», или «отколовшиеся». Итак, мутазилиты – это те, кто в своей вере были диаметрально оппозиционно настроены против единодушного согла-

сия ранних теологов или так называемых «людей истинного пути» (*ахл аль-сунна*). Их лидер родился в Медине в 699 г. и умер в 748 г.

Мусульмане обычно говорят о последователях Василя как о мутазилитах, но их также часто называют «людьми единства и справедливости» (*ахл аль-таухид у-аль-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 их разум не позволил им принять положения, что эти божественные атрибуты отдельны и отличны от божественной сущности, и 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 их называли людьми единства и справедливости.

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 мутазилистами, 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».

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 аль-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 абсолютom. 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). Аль-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» (*аль-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 единственна 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 некто Зейд * умрет в возрасте 80 лет, то он не может

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

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. 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 аль-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 Бог *.

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 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 язычества **. Идея монизма, единства бытия и единственности мироздания стала центральной темой калама, причем первые в исламской традиции развитые концепции единства бытия были предложены именно мутазилиитами. 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, мутазилииты стремились к предельной чистоте этой идеи. Исходя из рационалистической интерпретации идеи Бога, мутазилииты пришли к тому, чтобы отождествить его с закономерностью, пронизывающей все сущее. А это влекло за собой очень интересные выводы. Аль-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 аль-Джаббар считал, что Аллах не может нарушить то, что сделал обязательным. Изначальное абсолютное знание Бога, предопределяющее разворачивание всех событий, де-

лает 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. Мутазилииты 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 мутазилииты 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 мутазилиитов аль-Кааби (ум. ок. 929 г.) передал утверждение мутазилиитов Джаафара, Мубашшира и Джаафара б. Харба: «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». 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.

* Этот тезис в явном виде актуализируется в вуджудизме (суфизм).

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

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 предсущего Корана к Корану, ниспосланному людям: одни мутакаллимы утверждали, что любой рукотворный Коран является воплощением слова божьего и потому обладает двойкой 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 аль-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 аль-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 *, 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 в шесть дней, но вопрос о том, из чего сотворен мир и сотворен ли он из чего-нибудь вообще, не затрагивается. Не уточняется также, существовало ли до творения время, означает ли слово *халик* («творец») то же, что *мукаддир* («предопределяющий») или *муджид* («наделяющий быти-

ем»). Во многом смысл той или иной фразы Корана зависит от перевода и интерпретации. Например, в стихах Корана: «Или они сотворены из ничего, или они сами – творцы?» (52:35), выражение «из ничего» (*мин гайри шай*) может быть понято также и как «ничем», и как «не ради чего-то».

Выражение «творение из не-сущего» мутакаллимы переняли, вероятно, от христианских теологов. Ашариты трактовали «не-сущее» (*маадум*) как ничто и становились на позицию креационизма, мутазилиты рассматривали «не-сущее» как нечто реальное и придерживались платонической позиции, когда мир творится из предшествующей материи.

Эти представления напрямую связаны с понятием «вещь». «Вещь» (*шай*) – наиболее общее выражение чего-либо, о чем может идти речь, часто вещь определялась как «иное» (*гайр*), как нечто, отличающееся от другого. Мутакаллимы также называли вещью Бога, но Бог – вещь, отличная от всех прочих, тем самым божественные атрибуты отличны от атрибутов иных вещей при их номинальном совпадении. 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 понима-

* Wolfson H. A. The Philosophy of Kalam. Cambridge, 1976. P. 355.

ется сама вещь как таковая, а не какая-либо универсалия. 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» (*zam*), 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. Временное несуществование вещи, согласно этому взгляду, всегда предшествует ее существованию. Чистое несуществование является, по сути, иррациональным понятием, исключающим 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, гомологичный (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 аль-Багдади, разоблачая своих оппонентов, мутазилиты верили в извечность 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».

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»), ими передавалось греческое слово «атом». Правда, свидетельств того, что атомистика была воспринята мутакаллимами через подлинные сочинения греков (как правило, это были какие-либо комментарии или переложения греческих текстов), нет.

Атомистические представления использовались для опровержения тезиса о вечности мира и наличии в нем причинно-следственных свя-

зей. Некоторые мутазилиты признавали существование дискретного, атомарного времени, но при этом, в отличие от древнегреческих атомистов, их точка зрения была направлена не на объяснение природы, а на доказательство непрерывного творения Богом вещей и процессов как в мире, так и в душах людей.

Атомизм (или, как иногда говорят, финитизм) был свойственен далеко не всем мутакаллимам. Первыми мутакаллимами атомы трактовались как нечто непротяженное, в частности такой трактовки придерживалась багдадская школа калама. Басрийская школа учила о протяженных атомах. В среде мутазилитов были и противники атомизма, например ан-Наззам. Между мутакаллимами шли споры о бесконечной делимости тел, обсуждалась проблема обоснования существования предела делимости. В ее рамках обсуждались такие частные проблемы как минимальное число атомов в теле, протяженность атома и его сторон, местоположение атомов, их форма. В отличие от древнегреческих атомистов, мутакаллимы не «слагают» тело из его частей-атомов и не выводят качественные свойства тела из характеристик составляющих его частиц.

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». Было 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 сопри-

косновения с шестью подобными частицами и соединения с ними, за счет чего образуется тело (аль-Аллаф). Другие мутазилиты, в целом соглашаясь с основными положениями атомизма, добавляли такие нюансы, как признание цвета, вкуса, запаха (аль-Джуббаи), отрицание возможности 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 — «столп» (*рукн*). Это мнение было связано с тем, что одиночная частица была лишена всех или почти всех пространственных измерений и тем самым была 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. 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 аль-Фуватий). Некоторые считали, что наименьшим отдельно существующим сочетанием частиц следует признать восемь, причем две лишённые измерений частицы образуют длину, две пары — плоскость, две четверки — трехмерный объем. При соединении бескачественных атомов они 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 чисто мыслительной 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.

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. Атомистическая модель трактует время как последовательность неделимых атомарных «мгновений» (*заман фард*, *вакт фард*), в каждое из которых совершаются два события: уничтожение данного тела и его возникновение заново; эти события не совпадают, но и не рядоположены, и их следование не создает длительности внутри атома времени. Физическое движение рассматривается как занятие телом двух разных мест в два последовательные мгновения, а покой – как занятие им одного места в два мгновения.

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.

Мутазилиды 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 дока-

зательства этого тезиса мутазилиды 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 мутазилиды 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, беспрерывно 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 мутазилиды, толковали ее по разному: одни полагали, что Бог наделяет чело-

века 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 словами, 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. Аль-Шахрастани пишет: «Мутазилиты единогласно утверждают, что человек решает сам и сам совершает свои поступки, и добрые и злые; поэтому он заслуживает награды или наказания в ином мире за то, что он сделал. Так Господь предохраняет человека от связи со злом или неистинным – от любого акта неверия или от преступления. Ибо если он творит дурное, неправду, он должен быть дурным, и если он творит справедливость, он справедлив». 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 действителя, 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 действителя, второе – в отношении человека, хотя это противопоставление выдерживается не обязательно. Понятие «способность» использовали еще рафидиты, включая в него «здоровье» (*сихха*) действителя, наличие «принадлежностей» (*шуун*) и «материала» (*мадда*) в момент действия, «орудие» (*ала*) действия и его «побуждающую причину» (*сабаб мухайидж*), считая последнюю тем фактором, который делает действие «необходимым» (*муджаб*). Это понимание «спо-

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 неве-

рующий 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 разделились), 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 приказания, 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 аль-Ашари, считавшего, что присвоение совершается 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» аль-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 (*аль-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 действитель, человек — действитель 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 сотворяет 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 аль-Ашари «О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву» — основного доксографического 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 ОСНОВНЫЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ МУТАЗИЛИТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

§ 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 оппозицию меньшинства, они терпели непрерывные поражения. Как результат в их среде с большой силой развивались 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».

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 и ниспосланы Богом, но действия человека – продукт его собственной воли. В учении об атрибутах Васил устанавливает чистый монизм и не может принять атрибуты Божества, существующие параллельно его субстанции. Однако так как он не может и отрицать их по причине упоминания их в Коране, то он приходит к компромиссному решению: атрибуты – только форма проявления, своего рода «модальность» субстанции. Вероятно, перечисленным вопросам и была посвящена книга Василя «О признании единства Бога и о справедливости». Книга эта не сохранилась, как не сохранилось и ни одного полного мутазилитского трактата.

К трем уже установленным Василом положениям, т. е.: 1) атрибуты как модус субстанции; 2) справедливость Божества; 3) свобода воли, – присоединяются в дальнейшем еще два крайне важных тезиса. Первый из них касается вопроса о сотворенности Корана. Традиционалисты считали, что Коран не сотворен во времени, а существовал

предвечно до создания мира. Согласно точке зрения мутазилитов, это означает поставить рядом с Богом еще одно божество (или нечто равное ему) и нарушить тем самым основной принцип – *таухид*. Тем самым, Коран следует признать сотворенным во времени, как и все прочее в мире. Еще один тезис носил чисто политический характер: халиф не может вступать на престол по наследству, он должен избираться. Этот тезис направлен против Омейядов и введенной Муавией практикой престолонаследия халифов.

§ 2. Абу Худайл аль-Аллаф (748–849 гг.)

Слушал Османа Халида Тавила, ученика Василя. Был хорошим оратором, очень энергичным в спорах. Часто использовал диалектические аргументы. С большой силой подчеркивал значение разума, утверждая, что путем логического рассуждения возможно познание Бога и что откровение для этого отнюдь не необходимо. Очень хорошо владел философским знанием и написал около 60 книг по каламу, все они давно утрачены. Аллаф был опытным диалектиком. История сообщает, что именно благодаря своей диалектике он собственноручно обратил в ислам 3 000 человек.

Наиболее интересны две из известных дискуссий с участием аль-Аллафа. В те дни жил некий маг-зороастриец по имени Салих, он полагал, что есть два предельных начала (принципа) универсума и две реальности – Свет и Тьма, что оба они противостоят друг другу и что вселенная создана смесью этих двух. Эта вера и привела к дискуссии между Салихом и Аллафом. Аллаф спрашивал его, была ли смесь отлична и отдельна от Света и Тьмы или идентична им. Салих отвечал, что это была одна и та же вещь. На что Аллаф сказал: «Как могут две вещи смешаться вместе, если они противостоят друг против друга? Должен быть кто-то, кто смешал их вместе, и тот, кто их смешал, может быть только один – Необходимо Сущий, или Бог». В другой раз, когда Салих был вовлечен в дискуссию с Аллафом, последний сказал: «Каково твоё желание»? Салих ответил: «Я просил благословения Бога все еще 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)». Он указывал тем самым на то, что дуализм невозможен даже исходя из чисто эмоциональных причин – Бог (в том случае если их два – каждый их богов)

не может приветствовать дуализм, позволяя верить в своего конкурента.

Васил был не в состоянии разъяснить проблему божественных атрибутов. В этом отношении его идеи все еще были сырыми. Аллаф возражает против той точки зрения, что сущность Бога не имеет никакого качества, абсолютно одна и ни в коем случае не множественна. Божественные качества есть ничто другое, чем сама божественная сущность и не могут быть отделены от нее. Аллаф принимает такой атрибут, как *составляющий единство с сущностью Бога*, или можно сказать, принимает такую сущность, которая идентична атрибутам. Он не делает различий между этими двумя, но расценивает их как нечто единое. Когда говорится, что Бог знающий, это не означает, что знание основано в сущности Бога, но что *знание является его сущностью*. Иначе говоря, Бог знающий, могущественный и живой и эти знание, могущество и жизнь есть его собственная сущность сама по себе (его сущностная природа).

Аш-Шахрастани интерпретировал тождество божественной сущности и атрибутов таким образом: Бог знает посредством его знания, и знание есть его собственная сущность. Точно так же, Бог могуществен его собственным могуществом, и это могущество есть его собственная сущность, живет его жизнью и жизнь — его собственная сущность. Другая интерпретация божественного знания — то, что Бог знает, он знает посредством его сущности, а не знания, т. е. он знает только посредством своей сущности, но не посредством знания. Различие в этих двух положениях в том, что в последнем атрибуты отрицаются в целом, в то время как в предыдущем, которого придерживается Аллаф, атрибуты признаются, но отождествляются с сущностью Бога. Это соответствует тем утверждениям философов, которые считают, что сущность Бога без качества и количества и является абсолютно одной, ни в коем случае не допускает множества и что божественные признаки не являются ничем другим, кроме сущности Бога. Независимо от того, какие качества Бога могут быть установлены, они являются или «отрицанием», или «внутренне присущим». «Отрицанием» называют те вещи, которые без отношения отрицания не могут быть приписаны Богу, как, например, тело, субстанция и акциденции. Когда отношение отрицания направлено на них и к его признаку добавлено слово отрицания, они могут стать признаками Бога, т. е. говорилось бы, что Бог ни тело, ни субстанция, ни акциденции. То, что подразумевается под

сущностными атрибутами — существование Необходимого Сущего, — является его собственной сущностью, и его единство подлинно.

Аллаф не допускал атрибутов Бога как отдельных от его сущности в любом смысле. Он понимал, что здесь его подстерегает опасность. Так некоторые признаки, такие как сущность, должны быть взяты как вечные, и посредством множественности атрибутов «множество из вечных», или «множество необходимо сущих», стало бы неизбежно, тем самым доктрина единства была бы полностью аннулирована. Вероятно, по этим же причинам христиане, которые развивали идею Божественной Троицы, должны были оставить доктрину единства.

Аль-Аллаф первым попытался провести разграничение божественного абсолютного знания от знания человеческого, 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 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 установил «пять принципов (основ)» мутазилизма: единобожие, божественную справедливость, обещание, угрозу и «промежуточное состояние».

§ 3. Абу Исхак Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам (ум. в 845 г.)

Наибольшего развития учение мутазилитов получает в трудах знаменитого ан-Наззама. О жизни его мы знаем мало. Он был моложе аль-Аллафа и более известен как его ученик. Жил во время правления халифа аль-Мамуна и аль-Мутазима. Был великолепным литератором и поэтом. Изучал греческую философию и достаточно широко использовал ее в своей работе. 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».

Развивая учение Василя о справедливости, ан-Наззам приходит к выводу, что Бог не может сотворить зла. Награда и наказание человека после смерти всегда в точности соответствуют делам человека, 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, по ан-Наззаму, сотворен весь сразу, но выявление его во вне происходит постепенно. Тело человека самостоятельного значения не имеет и является лишь инструментом его души. Бог — сущность чисто духовная и потому не может быть видим для человека не только в этой жизни, но даже и в жизни загробной.

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 имеет власть над злом, но не использует ее 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 образом ан-Наззам утверждает, что в отношении к грядущей 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. Он говорит, что нет фундаментальной разницы между этими двумя позициями.

Бог, который есть Абсолютное Благо и Абсолютная Справедливость, не может быть автором зла. Между тем если Бог властен над злом, то из этого будет с необходимостью следовать, что он пребывает в незнании и лишенности. Однако это невозможно; таким образом, это необходимое заключение также невозможно. Последовательность аргументов может быть объяснена следующим образом. Если Бог имеет власть над злом, тогда появление зла возможно, и как предположение

появления возможной вещи влечет за собой невозможность ее непоявления, тогда это позволяет нам предположить, что зло появилось. Теперь Бог волен или неволен иметь знание о том зле, которое появилось. Если мы предположим, что он не имеет знания о нем, из этого будет с необходимостью следовать, что он не знающий; но если мы скажем, что он имеет знание, то из этого с необходимостью будет следовать, что он нуждался в этом зле; ибо если он не нуждался в нем, то он и не стал бы его творцом. Когда субъект не нуждается в вещи и знает о присущем ей зле, он ничего не будет с ней делать, если он мудр. Истинно то, что Бог определенно всезнающий; тогда если какое зло причинено им, то это с необходимостью влечет то, что он нуждался во зле, иначе бы он никогда его не произвел. Однако поскольку невозможно думать, что Бог нуждался во зле, то и невозможно думать, что он сотворил зло.

2. *Отрицание Божественного атрибута воли.* — Помимо власти действовать и самого действия, ан-Наззам не признает, что Бог обладает волей, которая имеет превосходство и над властью и над действием. Он говорит, что, когда мы признаем волю в качестве атрибута Бога, мы только подразумеваем, что Бог сотворил вещи в соответствии со своим знанием. Его воление идентично его действию, и когда говорится, что Бог *волит* действия людей, это означает только, что он наслаждается действиями, которые совершаются определенным образом. Ан-Наззам отрицает волю Бога, поскольку воля предполагает желание. Если мы признаем это, то будет следовать, что Бог — это тот, кто желает недостающего, или нуждается в вещах, которые желает, а поскольку Бог независим от своих творений, он не может испытывать нужду или недостаток в чем-либо. В связи с этим желание не может быть приписано Богу. Таким образом, воля Бога в действительности подразумевает его действия или его повеления, которые переданы людям.

3. *Делимость каждой частицы до бесконечности.* — Ан-Наззам верит в делимость каждой частицы до бесконечности. Под этим он подразумевает, что каждое тело составлено из таких частиц, которые делятся безгранично, т. е. половина каждой из половин делится пополам и т. д. В течение процесса деления мы никогда не достигнем предела, после которого можно сказать, что 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 утверждали неистинности движения, которое можно наблюдать, но говорили, что восприятие не может открыть реальность. Они полагали, что чувства не являются инструментом реального знания и обманчивы. Реальным является мир рациональный, знание о котором может быть получено только разумом, в нем нет ни множественности, ни многообразия, ни движения, ни изменения. Тем не менее они не смогли объяснить, как иллюзорный и обманчивый мир мог быть порождением реального мира.

Ан-Наззам не принимал точку зрения греческих философов, а пытался преодолеть ее сложность посредством теории *таджра* («прыгать»). Это означает, что движущиеся вещи преодолевают дистанцию от одного пункта к другому таким способом, что между этими двумя пунктами преодолевается и некоторое еще число пунктов. Тогда очевидно, что движение возможно, если движущаяся вещь не перебирает все возможные пункты дистанции, но прыгает над ними*.

4. *Скрытость и проявленность (кумун ва буруз)*. – Согласно ан-Наззаму, творение может быть соотнесено с единичным актом Бога. Но почему, если творение есть единичный акт, все вещи и события в тот же миг не пришли в бытие все вместе и одновременно? Посредством творения все вещи были привнесены в существование одновременно, но хранили (и часть из них хранит до определенного времени, – до времени проявления в 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. Эта доктрина прямо противоположна ашаритским представлениям о том, что Бог творит вещи в каждый отдельный момент времени.

5. *Материализм ан-Наззама*. – Для ан-Наззама, как для многих до него и после него, реальным существованием обладает только душа, тело является всего лишь ее инструментом. Однако душа в соответст-

вии с его представлениями есть утонченное тело, пронизывающее физическое тело так же, как цветы пронизаны своим ароматом или кунжутное зерно маслом.

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 для назначения имама и полагал, что устав, устанавливающий имамат Али, был скрыт халифом Омаром, что в действительности видение джинов физически невозможно и что нет необходимости в отложенном выполнении пропущенных молитв.

§ 4. Бишр ибн аль-Мутамир (ум. в 825/840 г.)

Аль-Мутамир принадлежал кругу единомышленников ан-Наззама, где был знаменит. Не соглашался с ограничением могущества 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 чтовозможен мир лучший, чем тот, в котором мы живем.

Аль-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, но 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 он справедливо будет расценен как создавший эту рябь. Точно так же человек является создателем своих дел, преступлений, поступков посредством *мубашара*, а все побочные действия есть с необходимостью результат следствия *таулид*. Никакой тип действий из этих двух божественной деятельности не соответствует.

Аль-Мутамир расценивает волю Бога как его благосклонность и делит ее на два атрибута: сущности и действия. Через сущностный атрибут Бог волит все свои деяния и человеческие хорошие 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 Бо-

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

гом, они подразумевают *создание*; а если они связаны с людьми – *повеление*.

Согласно Мутамиру, Бог, возможно, создал 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, а 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. Стиль Корана не неподражаем; работа подобная этой или еще лучше вполне может быть сделана. 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 (ум. ок. 842 г.)

Полное имя – Муаммар ибн Аббад аль-Сулами. Дата рождения и дата смерти точно не известны. В значительной степени идеи Муаммара соответствуют идеям других мутазилитов, но он усиливает тезисы об опровержении божественных атрибутов и теории предопределения.

Суть его идей в следующем.

1. *Опровержение Божественного 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; поэтому он отрицает все атрибуты. 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 был 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 «другом». Следовательно, его абсолютность полностью опровергается.

Ко времени Муаммара все больше и больше людей проявляло интерес к философии (по преимуществу неоплатонической). В отрицании атрибутов Муаммар, вероятно, следовал Плотину. Согласно основным положениям Плотина, сущность Бога есть единство 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». Мухаммед, как сообщают, сказал: «Мы все – глупцы в вопросе познания сущности Бога». И он предупредил мыслителей: «не балуйтесь спекуляцией о природе Бога, ибо это вас разрушит». Если использовать метафору сети и рыбы персидского поэта Хафиза, то в такую сеть проще поймать воздух. В таком контексте позиция Муаммара оказывается ближе к ортодоксальной, чем к мутазилитской.

2. *Отрицание Божественного атрибута воли.* – Муаммар говорит, что, подобно знанию, волю нельзя приписать сущности Бога. Его воля не может быть расценена как вечная, потому что вечность выражает временную очередность и последовательность, а Бог превышает время. 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 – создатель 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) свободным выбором, как действия людей и животных. Иными словами, Бог создает материю и затем держится в стороне от нее. Впоследствии он никак не обеспокоен изменениями, которые происходят в этой ма-

терии, будь они по природе или по воле. Бог — создатель тел, но не акциденций, которые вытекают из этих тел, как их следствия.

4. *Человек как нечто иное, чем разумное тело.* — Человек есть живущий, знающий, способный действовать и обладает свободной волей. Такой человек — это не человек непосредственно, 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 широты, ни веса, ни глубины; одним словом, он — нечто иное, чем тело.

§ 6. Тамама (ум. в 828 г.)

Тамама ибн Ашрас аль-Нумахи жил в период господства халифов Харуна аль-Рашида и аль-Мамуна и был лидером кадаритов. Харун аль-Рашид заключил его в тюрьму по обвинению в ереси, но он был в хороших отношениях с аль-Мамуном и был освобожден им. 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 необходимостью востребовано интеллектом.

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. Бишр ибн аль-Мутамир, который распространил теорию произведенных действий (таких, например, как круги на воде от брошенного камня) среди мутазилитов, 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 его. При этом они весьма беспомощны и напоминают низких животных.

§ 7. Амр ибн Бахр аль-Джахиз (ум. в 869 г.)

Современник Муаммара, был учеником ан-Наззама, являлся одним из имамов мутазилитов. И учитель, и ученик имели почти во всем сходную точку зрения. У него было острое чувство юмора, он был хорошим рассказчиком анекдотов. Обычно жил в компании халифов Багдада. Его постоянным местом жительства был дворец ибн Зайата, визиря халифа Мутаваккила. Когда ибн Зайат был казнен в соответствии с распоряжением халифа, аль-Джахиза заключили в тюрьму. Его освободили спустя некоторое время. Вспоминают, что он был страшнейшим из людей; у него были вытаращенные глаза, и дети плакали от одного его вида. Умер он на девяностом году жизни от удара паралича в Басре. В течение болезни он часто декламировал двустишия, такие как это:

«Ты надеешься в старости напоминать то, каким ты был в молодости?
Твое сердце лжет тебе: старый предмет одежды никогда
не превратится в новый».

Аль-Джахиз глубоко изучил греческую философию. Он был автором множества книг, среди них весьма популярной была книга о мусульманских сектах. Можно сказать, что аль-Джахиз был философом-ученым. Во введении к одной из своих книг он пишет, что был вдохновлен философским духом, который состоит в получении знания из чувственного и рационального опыта. Аль-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». Аль-Джахиз, однако, 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 аль-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 действительности разум будет являться заключительным детерминантом», т. е. определяющим началом в конце концов является разум.

Аль-Джахиз полагал, что все знание приходит по своей природе, такова же деятельность человека, в которой он не имеет никакого выбора. Согласно аль-Джахизу, воля не есть атрибут человека, поскольку 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. Аль-Джахиз отрицает то, что Бог может совершить ошибку или что ошибка может быть атрибутирована Богу. Он также отрицает способность физического видения Бога.

§ 8. Абу Али Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб аль-Джуббаи (849–915 гг.)

Абу Али аль-Джуббаи родился в городе Джубба, в Хузистане. Его род восходит к Хамрану, рабу третьего праведного халифа Османа. Аль-Джуббаи принадлежал к поздним мутазилитам. Он был учителем Абу аль-Хасана аль-Ашари и учеником Абу Йакуба бин Абд Аллаха аш-Шаххама, лидера мутазилитов в Басре.

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

Аль-Джуббаи утверждал, что имена Бога подчинены правилам грамматики, поэтому он считал возможным вывести имя Бога из каждого совершенного им дела. На что аль-Ашари заметил, что тогда Бога нужно называть «производящим беременность среди женщин», поскольку следует, что это именно он создает беременность в них. Аль-Джуббаи не мог избежать этого заключения. Тогда аль-Ашари добавил: «У тебя получается ересь еще хуже, чем ересь христиан о Боге, именуемом отцом Иисуса, — даже они не считают, что это он произвел беременность в Марии». Из этой полемики видно, что аль-Ашари, еще будучи учеником, склоняется к традиционалистским взглядам, а не следует рациональному усмотрению.

Другие известные взгляды аль-Джуббаи таковы.

1. *Опровержение атрибутов.* — Подобно другим мутазилитам, 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.* — Аль-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».

Против этой точки зрения аль-Джуббаи высказывался следующим образом: независимое 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 чистое противоречие.

3. *Речь Бога.* — Аль-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. Аль-Джуббаи отрицает физическое видение Бога в будущей жизни, это невозможно, потому что будущая жизнь не физическая и не может отвечать условиям видения.

5. Аль-Джуббаи согласен с другими мутазилитами в том, что касается познания Бога, знания добра и зла и судьбы тех, кто совершает

серьезные грехи. Он считает, что человек является автором его собственных действий и что в его власти произвести добро или зло или совершить грехи и заблуждения. При этом обязательным для Бога является наказание грешника и вознаграждение праведника.

§ 9. Абу Хашим (861–933 гг.)

Сын аль-Джуббаи, Абу Хашим Абд ас-Салам родился в Басре. В литературной деятельности он затмил аль-Джуббаи. Абу Хашим в целом был согласен с отцом, но в вопросе о божественных атрибутах высказывал иную точку зрения. Аль-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 в себе непостижимы; но они 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 вкуче 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 чувствует 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 никакой нормальный человек не отрицал бы. 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 со-

стояния для Бога; эти состояния не могут быть поняты обособленно, но только вкуче с сущностью.

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

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

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 некоторых шиитских сектах в Йемене, Ираке и Иране. Основная причина этого состояла все-таки в том, что богословие начало приобретать преимущественно догматический характер, перестало быть открытым для обсуждений. Серьезным признаком такого поворота стал принятый в 1041 г. багдадским халифом аль-Кадиром «символ веры». Еще в 1017 г. он издал рескрипт, направленный против мутазилитов и приказывающий 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: «дабы ведать можно было, кто неверующий». 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, ориентированной на разум, еще 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 мутакаллинах, — а затем водить по всем племенам и родам, возглашая при этом: “Вот чего заслуживает тот, кто, отступив от Корана и сунны, занимается каламом”»^{*}. 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 аль-Джахиз, могли «предпочитать опыты над собаками и петухами молитве и чтению Корана». Противник аль-Джахиза арабский прозаик, филолог, историк Ибн Кутайба (828 — ок. 889 г.) говорил о нем, что аль-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». О другом из мутазилитов, Сумама, Ибн Кутайба говорил: «Глава этих схоластов Сумама увидел как-то в пятницу людей, бегущих наперегонки в мечеть, чтобы не опоздать на молитву. “Смотрите, — вскричал он, — вот скоты, вот ослы!” И обратившись к одному из своих друзей, произнес: “Вот что сделал этот араб (имеется в виду Мухаммед) из людей!”».

В этих 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 аль-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 завершаю-

щим этапом в развитии «учения поборников сунны и общины», приписывали аль-Ашари отрицание допустимости аллегорического толкования Корана и др.

Итак, 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, именно поэтому он стал неприемлем для традиционалистов.

^{*} Иногда те же слова приписывают Ибн Ханбалу.

ПОСЛЕСЛОВИЕ РЕЦЕНЗЕНТА

Прежде всего хочется выразить искреннюю радость по поводу выхода в свет данного пособия. Наконец-то наши трудолюбивые студенты получают ясное изложение важнейших проблем, относящихся к каламу, а также подходов к их решению. Хочется надеяться, что данное пособие положило начало серии пособий по всем спецкурсам кафедры истории философии и гносеологии философского факультета, и всем преподавателям (в том числе и себе самому) хочется пожелать скорейшего выхода этих пособий в свет, что в полной мере позволит поддерживать тот высокий уровень как преподавания, так и требований к студентам, который установился на нашем факультете с первых лет его существования.

Теперь о том, как я понимаю место представленного пособия в комплексе историко-философских дисциплин нашего факультета. М. Н. Вольф сознательно заняла позицию изложения калама «самого по себе», большей частью стремясь показать внутреннюю логику его развития, а не демонстрируя его возможные связи с предшествующей греческой философией, равно как, с одной стороны, предшествующей ему, с другой – последующей (надо признать, гораздо чаще) латинской христианской философией. Такая позиция вполне оправданна и заслуживает одобрения, поскольку скоропалительные компаративистские заключения типа «это удивительно похоже на...», «это непостижимым образом напоминает...» совершенно бесполезны для понимания истории философии. Однако чтобы у студентов сложилось некоторое представление о том, насколько переплетается проблематика арабской философии с проблематикой греческой и латинской философии, я позволю себе несколько замечаний на этот счёт.

Касаясь «**Полемики кадаритов и джабритов и становления проблематики свободы воли**» замечу, что проблема согласования предзнания и / или предопределения Бога с наличием у человека свободы воли поднималась, конечно, и Августином, и Боэцием. Но и в рамках греческой философии в явном виде она формулируется, самое позднее, Филоном Александрийским и проходит красной нитью через весь Средний платонизм. У Плотина обсуждение этой проблемы также имеет место, но платоновское решение «работает» только в его многоступенчатой иерархии сущего, что создаёт трудности при попытке

его сопоставления с арабскими и христианскими подходами. С указанной проблематикой тесно связана проблематика «Веры в Божественную справедливость». Когда мы читаем, что Бог может простить и без покаяния, а в конечном итоге все мусульмане будут прощены, это заставляет нас припомнить прошлое обсуждение указанной проблемы Оригеном (его ἀποκατάστασις). Когда же мы читаем, что, если есть вера, то совершение того или иного, пусть даже дурного поступка, не является поводом для наказания человека Богом, то это побуждает нас вспомнить последующий взгляд на спасение Лютера, выражаемый его принципом «спасение только верой» (*Sola Fide*).

Что касается «**Рациональности как основания и характерной черты мутазилитского калама**», то концепция знания мутакаллимов разрабатывает то же проблемное поле, что и платоновское понимание знания как узнавания, и платоновское же понимание знания как хорошо обусловленного мнения. Мутазилитская концепция необходимого знания восходит к пониманию Аристотелем необходимого как «того, что не может быть иначе» в *Met.*, D. Введение и теоретическое обоснование разделения знания богословского и знания мирского было перенято парижским аверроизмом, Фомой Аквинским, Иоанном Дунсом Скоттом, В. Оккамом, Р. Бэконом и другими латинскими схоластиками. Мутазилитский диспут, где сталкиваются противоположные мнения и с помощью строгих умозаключений опровергается, отбрасывается ошибочное мнение, построен по тем же принципам, что и «рекурсивный» метод обсуждения 14-ти проблем в *Met.* Аристотеля. А обсуждение мутазилистами познавательной функции сомнения выходит на те же проблемы, что и аналогичное обсуждение академических пробабиликов и «чистых» пирронистов, например Секста Эмпирика.

Концепция «покоя души» Абд аль-Джаббара, развивающая идеи мутазилитов, или «покоя ума», впоследствии развиваемая аль-Кинди, рассматривает необходимое знание как знание интуитивное, непосредственное, непроверяемое, что весьма сходно с концепцией знания, получаемого в результате иллюминации у Августина, которая, в свою очередь, восходит к неоплатонической концепции экстатического знания.

Два способа удостовериться в правильности суждений – объективный и субъективный – также могут быть связаны с античными корнями

ми. Объективный – соответствие убеждения действительности – может быть связан с традицией Аристотеля–Аквинского. Субъективный – покой души – может быть возведён к Демокриту, эпикурейцам, стоикам, скептикам.

«**Проблема божественных атрибутов**», спор о том, существуют они только в виде звуков голоса или нет, может быть связан с номиналистическими – реалистическими дискуссиями по поводу Троицы. Любопытно, что если для арабских участников спора о божественных атрибутах тождество атрибутов между собой означает совпадение в Аллахе воли и могущества со знанием, что предполагает подчинение иррационального начала в Боге началу рациональному, то у Единого Плотина совпадение между собой предикатов Единого не означает такого подчинения. То, что истинные атрибуты понимались в каламе как конфигурация «действие–действующее–претерпевающее», должно вызвать у всякого в памяти такое же тождество в Уме у Плотина; кроме того, знаменитая прокловская триадичность строится по подобному принципу.

Касаясь «**Проблемы сотворения мира**», мы видим, что концепция *утвержденности вещей как вещей до их существования*, так, что утвержденная вещь обладает «оностью», имеет как возможных предшественников (в виде филоновской концепции предсуществования вещей в Логосе, от которой зависят схожие концепции Платона и Августина), так и последователей (в виде Дунса Скотта и Суареса).

Касаясь «**Проблемы атомарной структуры мира**», мы видим, что в каламе пространство в атомистических теориях строится от существующих самостоятельно меньших измерений к большим. По этому поводу можно заметить, что Симпликий в *Комментарии на Начала Эвклида* строит понятие точки, абстрагируясь от тела с тремя измерениями, постепенно отбрасывая их одно за другим; Платон же в *Тимее* имеет противоположную тенденцию: он строит чувственно воспринимаемый объект последовательным прибавлением измерений (характеристик) к умопостигаемой монаде. Читая, что атомистическая модель времени трактует время как последовательность неделимых атомарных «мгновений», вспоминается, что атомы времени были, вероятно, впервые введены Демокритом.

Концепция Бога **ан-Наззама**, отрицающая власть Бога над злом, совпадает в этой части с пониманием Бога Иоанном Скоттом Эриугеной. Оба философа приходят к такому заключению, исходя из абсолютной благодати Бога. Его учение, что все человечество потенциально присутствовало в Адаме, также сходно с учениями Августина и Эриугены.

И. В. Берестов

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

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.

Ахмедов Э. Арабо-мусульманская философия средневековья. Баку, 1980.

Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М., 1960.

Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.

Ибрагим Т. К. Материалистические тенденции в учении мутазили-тов // Из истории философии освободившихся стран. М., 1983. С. 34–43.

Ибрагим Т. К. Философия калама (VII–XV вв.): Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1984.

Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1963.

Меу А. Мусульманский Ренессанс. М., 1973.

Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2000. (Статьи А. Смирнова.)

Прозоров С. М. Ислам как идеологическая система. М., 2004.

Роузенгал 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.

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.

Степанянц М. Т. Восточная философия: Вводный курс: Избр. тексты. М., 1997.

Универсалии восточных культур. М., 2001.

Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии. М.: Наука, 1983.

Аш-Шахрастани Мухаммад ибн Абд, ал-Карим. Книга о религиях и сектах. Ч. 1. Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М., 1984.

A History of Muslim Philosophy / Ed. by M. M. Sharif. Pakistan, 1963. Vol. 1.

Badawi A. Histoire de la philosophic en Islam. P., 1972. T. 1–2.

Corbin H. Histoire de la philosophic islamique. P., 1964.

De Boer T. J. The History of Philosophy in Islam. N. Y., 1967.

Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. N. Y., 1970.

History of Islamic philosophy / Ed. by S. H. Nasr, O. Leaman. Routledge, 1995.

Routledge Encyclopaedia of Philosophy. L., 1998.

Saeed Sheikh M. Islamic philosophy. L., 1982.

Waizor R. Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy. Oxford, 1962.

Watt M. W. Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh, 1967.

Wolfson H. A. The Philosophy of Kalam. Cambridge, 1976.

ИНТЕРНЕТ-РЕСУРСЫ

Islamic Philosophy Online (Philosophia Islamica) – <http://www.muslimphilosophy.com>

Сайт Андрея Вадимовича Смирнова – <http://www.iph.ras.ru/~orient/win/staff/smirnov.htm>

Интернет-энциклопедия «Кругосвет» (гуманитарные науки – философия – цикл статей по арабской философии А. В. Смирнова) – http://www.krugosvet.ru/cMenu/22_00.htm

Исламоведение в СПбФ ИВ РАН (Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН) – http://www.orientalstudies.ru/islamology/news/r_news.html

Арабская философия в переводах А. В. Сагадеева – <http://enoth.narod.ru/Philosophy/Philosophy.htm>

Центр изучения древней философии и классической традиции НГУ – <http://www.nsu.ru/classics>

Независимый исламский информационный канал – <http://www.islam.ru>

Сайт Совета муфтиев России – <http://www.muslim.ru>

Ислам и Коран в России – <http://www.koran.ru>

Ислам: религия ислам, история ислама, женщины в исламе, культура ислама – <http://www.imam.ru>

Conversion of Hijri A. H. (Islamic) and A. D. Christian dates – <http://www.muslimphilosophy.com/ip/hijri.htm>

Вольф Марина Николаевна

СРЕДНЕВЕКОВАЯ АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: МУТАЗИЛИТСКИЙ КАЛАМ

Учебное пособие

Ответственный редактор
д-р филос. наук, проф. В. П. Горан

Редактор Н. В. Козлова

Подписано в печать 27.10.2005 г.
Формат 60×84 1/16. Офсетная печать.
Уч.-изд. л. 5. Тираж 100 экз.
Заказ № 514

Лицензия ЛР № 021285 от 6 мая 1998 г.
Редакционно-издательский центр НГУ
630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2.