

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА СО РАН

Философский факультет
Кафедра гносеологии и истории философии

М. Н. Вольф

**СРЕДНЕВЕКОВАЯ АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ:
АШАРИТСКИЙ КАЛАМ**

Учебное пособие

Новосибирск
2008

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	4
ГЛАВА I.	
АШАРИЗМ КАК ВТОРОЕ НАПРАВЛЕНИЕ КАЛАМА.	
КУЛЬТУРНЫЙ ФОН РАЗВИТИЯ АШАРИЗМА.....	6
§ 1. Неблагоприятные для мутазилитов условия. Оппозиционные учения: ханбалиты и захириты.....	6
§ 2. Ал-Тахави (Египет) и Абу Ханифа.....	9
§ 3. Абу Мансур ал-Матуриди (Самарканд).....	20
§ 4. Захиризм.....	33
§ 5. Жизнь и труды ал-Ашари.....	42
ГЛАВА II.	
АШАРИТСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И МЕТАФИЗИКА.....	48
§ 1. Общая характеристика ашаритской теологии.....	48
§ 2. Основные положения ашаритской теологии.....	50
§ 3. Ашаритская метафизика.....	64
ГЛАВА IV.	
РАЗВИТИЕ АШАРИЗМА. ПОЗДНИЕ АШАРИТЫ.....	72
§ 1. Ал-Бакыллани.....	72
§ 2. Ашариты Нишапура.....	78
§ 3. Ал-Газали.....	81
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	97
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	100
ПРИЛОЖЕНИЕ	
Берестов И. В. Мутазилитский калам и западно-европейская философия с позиций проблемного подхода (Вместо послесловия).....	103

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данное учебное пособие предназначено для студентов философского факультета, углубленно изучающих историю философии, и представляет собой развернутые материалы лекций по каламу в рамках специального курса «Средневековая арабская философия», читаемого на философском факультете НГУ с 2003 года.

Пособие продолжает рассмотрение одного из направлений средневековой арабской философии – философского калама. Первая часть этого пособия – «Средневековая арабская философия: мутазилитский калам» (Новосибирск, 2005) – была посвящена периоду возникновения и становления калама как философского направления. В силу того, что имеется предполагаемая целевая аудитория, мы оговорим ряд специфических в теоретическом плане позиций этого пособия.

Калам – это не только философия, но также и теология и юриспруденция. Поскольку нас интересует по большей части именно философская составляющая калама, конкретнее та его сторона, которая характеризует калам как рациональную деятельность, именно поэтому мы остановились на философско-теологических проблемах и вариантах их аргументированных, логически обоснованных решений.

Ашаритский калам – второе и заключительное направление в каламе, представляющее собой, по сути, компромисс между рациональностью и верой. И, также как и при рассмотрении мутазилитского калама, мы остановились на рассмотрении преимущественно шести философско-теологических проблем – проблемы божественных атрибутов, извечности или сотворенности Корана, сотворения мира, атомарной структуры мира, причинности и свободы воли – и их рациональных способов решений. Мы не останавливались на рассмотрении, например, проблем фикха, когда речь шла об основателях мазхабов, в первую очередь об Абу Ханифе, или мистической стороны учения ал-Газали. В некоторых случаях, там, где аргументация арабских мутакаллимов выстраивалась аналогично западно-европейским философским схемам, и там, где мы усматривали эту аналогию, мы считали нужным указать на нее в тексте (к тому же ряд подобных аналогий приведен в послесловии И. В. Берестова). На наш взгляд, наличие аналогий указывает на единство историко-философского процесса, основания которого лежат в формировании базового набора проблем и ряда аргументов «за» или «против» того или иного решения конкрет-

ной проблемы. Такой подход, вероятно, лишает философию «национального» характера, но мы все-таки придерживаемся именно такой методологии в отношении истории философии¹. Некоторые читатели в указании на определенные аналогии между арабской и западноевропейской традициями, вероятно, могут усмотреть компаративистский подход, но в целом данное пособие не носит компаративистского характера. Кроме того, нас интересовала в первую очередь сама традиция мусульманского философского калама изнутри, даже если некоторые его идеи и были инспирированы греческой философией.

В настоящем пособии, как и в первой его части, для облегчения понимания арабских имен и понятий мы предельно упростили транслитерацию, оставив все слова арабского языка в русскоязычной транскрипции и опустив все диакритические знаки. Поскольку пособие написано по материалам курса, который носит факультативный характер, и на кафедре истории философии и гносеологии философского факультета НГУ, где читается курс, нет специализации по арабской средневековой философии и не изучается арабский язык, мы посчитали такую форму изложения допустимой.

¹ Подробно эта позиция изложена в статье *Вольф М. Н., Берестов И. В.* Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // SCOLH. Философское антиковедение и классическая традиция. 2007. Т. 1. Вып. 2. С. 203–246 (электронная версия журнала доступна по ссылке <http://www.nsu.ru/classics/schole/1/schole-1-2.pdf>).

ГЛАВА I

АШАРИЗМ КАК ВТОРОЕ НАПРАВЛЕНИЕ КАЛАМА. КУЛЬТУРНЫЙ ФОН РАЗВИТИЯ АШАРИЗМА

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

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

Фактически начало этой новой науки положили мутазилиты. Именно они заняли принципиальную рациональную позицию по отношению к некоторым теологическим вопросам. Но характерной чертой калама было еще и то, что его представители зачастую придерживались разных позиций по тем или иным проблемам. Среди мутакаллимов согласных по какому-либо вопросу было меньше, чем спорящих. Множество противоречивых и антагонистических идей создавали хаос и путаницу в мусульманской мысли, а вседозволенность рациональных построений, не обходивших стороной даже такие щепетильные темы, как существование и единство Бога, несотворенность Корана, взрывали основания традиционной веры и становились опасным источником неверия и богохульства. Все это вызывало недовольство со стороны ортодоксальных мусульман, которые с самого начала почувствовали угрозу подобного свободомыслия и выступали

против движения мутазилитов, пытаюсь опровергнуть их доктрины традиционными методами, выработанными в фикхе. В результате мутазилитское направление было подвергнуто гонениям со стороны властей, многие мутазилиты казнены или заключены в тюрьмы, а что касается самого учения мутазилитов, то здесь остро чувствовалась потребность в согласовании его философских и теологических положений и выхода из кризиса. Поиск решений завершился принятием «среднего» курса и терпимого отношения между мутазилитами и ортодоксами. Этим «средним» курсом и стала ашаритская философия.

В указанный период, критический для истории мусульманского богословия, в трех разных частях мусульманского мира проявили себя три выдающихся личности: ал-Матуриди в Средней Азии (Самарканд), ал-Ашари в Ираке и ал-Тахави в Египте. Все трое пытались примирить противоречивые идеи в рациональном направлении калама и уладить теологические проблемы своего времени, работая над такой системой, которая разрешила бы кризис и соответствовала бы общим принципам Корана и Сунны. Эти люди оказали значительное влияние на последующее развитие мусульманской философии и богословия и явились основателями трех интеллектуальных школ, но, тем не менее, все трое так или иначе работали в рамках обсуждения идей абу Ханифы, основателя ханафитского мазхаба.

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

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

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

Основатель ханбалитского толка ислама родился в Багдаде. Впоследствии, когда в Багдад прибыл имам аш-Шафии, ибн Ханбал посещал его занятия. В течение семи лет Ханбал изучал Сунну, затем стремление к ее более глубокому знанию заставило его отправиться в путешествие с целью самому собирать хадисы. Около года он изучал хадисы в Басре, затем отправился в Хиджаз и Йемен. В поисках хадисов он объездил практически весь мусульманский мир, после чего занялся тщательным изучением и записью собранного, став признанным авторитетом в области коранических наук в Багдаде. Наибольшей известностью пользуется написанный им сборник хадисов «Муснад». С началом михны Ханбал был схвачен, подвергнут пыткам и заключен в тюрьму, где провел более двух с половиной лет.

Ханбалитство как учение выразило взгляды наиболее консервативного слоя мусульман, которые главную причину кризиса видели в распространении рационалистических идей калама, а именно в его рациональных методах в теологии и праве. Ханбалиты признали, что

Сунна является авторитетнейшим источником вероучения, и объявили ее главным критерием определения истинности мусульманской веры. В отличие от мутазилитов, чьи взгляды были ориентированы в первую очередь на образованную часть населения, позиция ханбалитов носила выраженный неэлитарный характер, отличаясь крайней простотой и доступностью.

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

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

§ 2. Ал-Тахави (Египет) и Абу Ханифа

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

Интересы ал-Тахави были направлены на хадисы и фикх, а сам Тахави был признан одним из наиболее крупных их знатоков своего времени. Согласно персидскому биографу XIII в. Ширази, ал-Тахави был последним лидером фикха ханафитского толка в Египте. Он начал изучать шафиитский закон у своего дяди Ибрагима Исмаила ал-Музани, самого известного ученика имама аш-Шафии, затем покинул его школу и начал изучать ханафитский закон. Биографы рассказывают разные версии его перехода в ханафиты, но наиболее вероятной представляется та, которая гласит, что ханафитская система наиболее полно соответствовала критическим воззрениям ал-Тахави. Дальнейшее изучение ханафитского закона ал-Тахави продолжает в Сирии

(882 г.). Он был автором множества трудов, из которых на сегодняшний день известны более пятнадцати.

Вклад ал-Тахави в традицию хадисов состоит в том, что он ввел новую систему сбора правовых преданий, развил новый метод интерпретации и согласования противоречивых преданий и принял новый критерий для их критики. Его предшественники и современники, авторы так называемых «шести канонических сборников»², собиравшие предания согласно их собственным стандартам и принципам, не учли большое количество подлинных преданий о пророке Мухаммеде, рассказанных различными авторитетными источниками на конкретную тему, вместе с мнениями касательно соратников Пророка, их преемников и выдающихся правоведов. Ал-Тахави предпринимает серьезную попытку собрать все подлинные предания воедино. Затем он тщательно исследовал их и ввел критерии, позволяющие установить, какие из преданий подлинные, сильные, слабые, неизвестные, а от каких вообще следовало бы отказаться. Таким образом, его собрание обеспечило возможность более адекватно судить о достоинствах или недостатках тех или иных преданий. Критерием для установления подлинности традиции у традиционалистов был *иснад* (цепь рассказчиков), но они уделяли большее внимание исследованию *иснада*, чем исследованию самого текста предания. Ал-Тахави, в отличие от традиционалистов, учел как *иснад*, так и сам текст. Он также стремился в случае противоречивых традиций к установлению гармонизирующей интерпретации.

Ал-Тахави (как и его современник ал-Матуриди, речь о котором пойдет ниже) был последователем имама Абу Ханифы как в праве, так и в теологии. Он написал небольшой трактат по теологии, в котором замечает, что опирается в вопросах веры на представления, изложенные имамом Абу Ханифой. Ал-Тахави не делает никакой попытки обосновать точку зрения имама и решить некоторые теологические

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

проблемы, не выдвигает новых аргументов. Единственная его цель состояла в том, чтобы дать краткое, четкое и систематизированное изложение взглядов имама и косвенно указать на то, что они находятся в полном соответствии с традиционными представлениями ортодоксальной школы.

И ал-Тахави и ал-Матуриди являются признанными и авторитетными знатоками взглядов Абу Ханифы, но имеются некоторые отличия в их трактовках представлений имама. Ал-Матуриди более склонялся к диалектике, и его главная задача состояла в том, чтобы, подвергнув анализу представление традиционалистов, выявить философские основания взглядов Абу Ханифы и подкрепить их собственными схоластическими рассуждениями. Ал-Тахави, в большей степени традиционалист, не предпринимал каких-либо рациональных дискуссий или спекулятивных размышлений о предметах веры и предпочитал верить и принимать эти положения, не задавая вопросов.

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

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

Имам Абу Ханифа (ум. 767 г.) направил свое учение против хариджитов, кадаритов, мутазилитов, шиитов, джабритов, крайних мурджиитов и хашавитов, всех тех групп ортодоксов, которые под влиянием иудеев, христиан и магов-зороастрийцев впали в крайний антропоморфизм и описывали Бога с помощью характеристик сотворенного существа. Абу Ханифа был первым теологом среди факихов, который адаптировал и применил принципы и методы рассуждений к критической проверке положений веры и закона шариата, потому он и

его последователи именовались традиционалистами и Людьми Разума и Мнения (*ашаб ал-рай в-ал-кыйас*). Этот рациональный дух и стремление к философским основаниям в большей степени присущи ал-Матуриди, чем ал-Тахави.

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

В отношении между верой и действием Абу Ханифа утверждал, что ислам требует от своих последователей две вещи: веру и практику, – и обе они крайне значимы для совершенного мусульманина; обе они очень близко соотносятся друг с другом – как спина и живот, при этом тождественны друг другу. Практика отделена от веры, а вера – от практики, но обе они – сущностный элемент ислама. Понятие *ад-дин* (религия) включает в себя как веру, так и действие. Вера есть «живое убеждение сердца», она есть некая абсолютная сущность, имеющая собственное существование независимо от действия. Из такого определения веры Абу Ханифа делает следующие выводы: а) вера не может увеличиваться или уменьшаться; б) вере вредит сомнение; в) верующие равны в своей вере и отличны друг от друга только по степени превосходства в практике; г) никакой мусульманин не может быть объявлен неверующим вследствие совершения какого-либо греха, если он не утверждает, что это было законно; д) верующий, умерший нераскайавшимся, даже если он виновен в смертных грехах, не останется в аду навсегда: Аллах либо простит его, либо накажет в соответствии с его грехами.

Хариджиты и мутазилиты поставили акцент на доктрине угрозы (*ваид*) со стороны Аллаха, что привело их к отчаянию и пессимистическому взгляду на жизнь; мурджииты подчеркивали доктрину обещания (*ваад*), чем подвергли опасности этические основания ислама.

Абу Ханифа пытался занять срединное положение между этими двумя направлениями. Грехи, полагал он, не остаются без последствий; грешник всегда подлежит либо обвинению, либо наказанию, но исключить его из среды ислама, объявить неверующим или осудить на вечное наказание будет непоследовательным с позиций божественной справедливости. Такая терпимость и широта во взглядах Абу Ханифы была принята и ал-Тахави, и ал-Матуриди.

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

Ал-Тахави не оставил никаких явных ссылок на свое видение философской проблемы отношения между Богом и Его атрибутами, и мы можем довольствоваться только различными реконструкциями этих его представлений. Не делал он и явных различий между атрибутами сущности и атрибутами действия. При этом ал-Тахави решительно утверждал вечность самих атрибутов и говорил: «Аллах вечно пребывал с Его атрибутами прежде, чем Он создал мир, и ничто не было добавлено к Его качествам после творения, и поскольку Он был от вечности с Его качествами, Он останется с ними до вечности...».

Выражая свое энергичное неприятие антропоморфистов, ал-Тахави утверждал, что если кто-то приписывает Аллаху человеческие чувства, тот становится неверующим. Путь истины лежит между *таибих* и *татил*³. «Тот, кто не принимает мер против отрицания [атрибутов] и

³ Напомним, что термины *танзих*, *таибих* и *татил* имеют отношение к проблеме божественных атрибутов в рамках спора атибутистов и антиатрибутистов (этот вопрос подробно рассматривался нами в: *Вольф М. Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам: Учеб. пособие.* Новосибирск, 2005. С. 12, 37–40). Понятие *таибих* используется для тех случаев, когда Богу приписывается сходство с человеком, *таибих* обозначает прежде всего уподобление Бога человеку, что противоречит принципу *таххид*. Понятие *танзих* используется в тех случаях, когда Бог описывается как лишенный любого сходства с человеческими существами, и так квалифицируют себя

уподобления – спит и не достигнет *танзих*. Поистине наш Бог Высокий и Великий и ему может быть приписан атрибут единства, который можно истолковать как качество единственности. Ни одно из творений не обладает Его качествами. Аллах велик, хвала ему. Он не имеет границ, пределов, элементов, членов и инструментов. А шесть направлений указывают не на него, но только на созданные им вещи»⁴. Из этого можно заключить, что ал-Тахави выступал против буквальной интерпретации антропоморфических выражений в Коране, таких как лицо, глаза, руки Аллаха и т. п. Но он нигде не говорит, как следует понимать эти термины. Даже несмотря на то, что Абу Ханифа четко обозначил, что эти термины указывают на качества Аллаха, ал-Тахави избегает говорить о какой-либо рациональной их интерпретации, поскольку это может вести к отрицанию самих качеств. Тахави полагает, что если в Коране сказано, что у Аллаха имеются руки, лицо, душа и при этом неважно, упоминается ли Аллах в Коране именно как лицо, или рука, или душа – то это, несомненно, его качества. Кадариты или мутазилиты ошибаются, когда говорят, что Его рука означает Его могущество или Его щедрость, поскольку это ведет к отрицанию некоторых атрибутов. Его рука, по мнению Тахави, есть Его атрибут без описания.

Трон Аллаха. В отношении Трона Аллаха, как об этом говорится в Коране, Абу Ханифа утверждает, что это выражение не должно рассматриваться в буквальном смысле, означая конкретное место. О Боге,

сами сторонники подобных представлений. Их оппоненты используют понятие *тамил* («лишение») для характеристики этих представлений, вкладывая в это слово предосудительный смысл. Говоря о «лишенности», подразумевается либо лишенность Творца атрибутов, имен и характеристик (как у шиитов и батинитов), либо сущностных и имеющих положительный смысл атрибутов, и тогда Творец наделяется соотносительными и негативными атрибутами (Ибн Сина), либо когда Творец лишается извечных сущностных, свойственных ему самому атрибутов (как в учении мутазилитов о *таухиде*) (более подробно о *тамил* см.: Ислам: энциклопедический словарь. М., 1991. С. 231). Ал-Тахави имеет в виду точку зрения мутазилитов.

⁴ Данный отрывок из трактата *Акыда ат-Тахавийя* («Разъяснение вероучения ат-Тахави») цитируется по: *A History of Muslim Philosophy* / Ed. M. M. Sharif. Pakistan, 1963. С. 250–251. Ознакомьтесь с этим произведением на русском языке можно на Информационном канале Islam.ru (URL: <http://www.islam.ru/vera/tahawi/> от 30.07.2008).

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

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

Блаженное Видение. По вопросу о возможности видеть Аллаха, берущему начало в рассказе о ночи мираджа, среди мусульман развернулись обширные дискуссии, результатом которых стали следующие положения: а) Бог невидим в этом мире; никакой человек не созерцал

Его и не будет когда-либо созерцать Его в этом мире, за исключением пророка Мухаммеда, который один видел Аллаха в ночь мираджа; б) Бога могут видеть верующие в раю. Тем не менее, какой-то однозначной позиции на этот счет выработано не было. К этому вопросу неоднократно возвращались, и чаще всего, как и по проблеме атрибутов, итогом оставался призыв полагаться на веру и воздерживаться от детального обсуждения таких вопросов, которые нельзя постичь человеческим разумом.

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

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

Речь Бога и Коран. Речь (*калам*), согласно Абу Ханифе, есть атрибут Бога, и потому Он имеет отношение к божественной сущности. Речь вечна, как и все другие божественные атрибуты, и Бог говорит посредством этой вечной речи. Что касается отношения между *речью* Аллаха и Кораном, то, по мнению Абу Ханифы, Коран является не-

созданной речью Аллаха; вдохновение или откровение от Аллаха не есть ни Он, ни иное, чем Он, но при этом оно остается Его качеством или атрибутом в действительности, даже пребывая написанным в копиях, пересказанным на разных языках и сохраненным в душе. Чернила, бумага, письмена в написанном Коране суть сотворены, ибо они есть работа человека. Сама речь же Аллаха, выраженная в этих письменах, остается несотворенной. Письмена, буквы, слова и стихи – это только знаки (*далалат*) Корана, существующие ради человеческих нужд, т. е. речь Аллаха, оставаясь самосущей, сохраняет свое значение, будучи отображенной знаками и может быть понята средствами этих знаков. Следовательно, по мнению Абу Ханифы, если кто-то утверждает, что речь Аллаха сотворена, его следует считать неверным: речь Аллаха, хоть и произнесенная, записанная и сохраненная в сердцах, невозможно отделить от самого Аллаха.

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

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

Ал-Тахави касался этой темы с большой осторожностью. Он осудил споры о Коране и сам фактически отказался вступать в философские дискуссии о природе божественной речи. После того как все оп-

поненты, спорящие по поводу сотворенности Корана, согласились признать, что Коран был откровенной книгой Аллаха, главным направлением дискуссии по этому вопросу стала проблема природы божественного слова и его отношения к Корану, которую решали джамиййиты и мутазилиты, с одной стороны, и ортодоксы – с другой. Ал-Тахави, утверждая, что Калам Аллаха есть несотворенная речь, по сути, отличная от человеческой речи, и что она является Откровением, ниспосланным Мухаммеду, и что все это по совокупности является предметом веры, в действительности обошел основной пункт спора, обсуждая исключительно догматические положения веры, не допускающие какого-либо рационального вмешательства в положения веры – позиция веры неуязвима и неинтересна для рациональной критики, поскольку не допускает равноправной дискуссии.

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

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

Таким образом, Мухаммед одновременно признавал и *кадар* как предопределение, и человеческую свободу с возможностью человеческого действия наравне с божественным. Позиция Мухаммеда, по видимому, может быть истолкована следующим образом. Божественное предустановление включает в себе не столько абсолютное повеление действовать конкретным образом без возможности его обжалования, сколько необходимость для человека заботиться о себе, о душе и волноваться за свою жизнь и судьбу. И поскольку это так, то, несмотря на предопределение тех или иных событий или поступков, мо-

литва может изменить судьбу человека, Бог в состоянии излечить любой недуг, а это значит, что божественное предустановление не является деспотичным или тираническим по своей природе и что оно не влечет за собой никакого принуждения, а потому вполне совместимо со свободой и ответственностью.

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

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

Ал-Матуриди пояснил эту точку зрения весьма продуманно и поставил акцент на свободе приобретения и выборе. Ал-Тахави противостоял всему спекулятивному направлению мысли в вопросе предопределения (*такдир*), потому что это, по его мнению, может вести к отчаянию и неповиновению. Но он также предположил, что все человеческие действия являются творениями по отношению к Богу и

присвоением в отношении человека, и Бог никогда не бывает несправедлив к людям, чтобы обременять людей более, чем соответствует их силе и способностям.

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

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

§ 3. Абу Мансур ал-Матуриди (Самарканд)

Жизнь и труды Матуриди. Абу Мансур Мухаммад б. Мухаммад б. Махмуд, ал-Матуриди, ал-Ансари, ал-Ханафи родился в деревне Ма-

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

Расцвет деятельности Матуриди пришелся на могущественное правление персидской династии Саманидов⁵, которые активно покровительствовали науке и литературе и, продолжая персидскую царскую традицию, собирали при дворе многих известных ученых. Таким образом, Матуриди вырос в мирной академической атмосфере и получил хорошее образование в различных мусульманских науках у выдающихся ученых своего времени: Шейха абу Бакра Ахмада б. Исхака, абу Насра Ахмада б. ал-Аббаса, известного как ал-Факих ал-Самарканди, Нусаира б. Йахья ал-Балхи (ум. 881 г.) и Мухаммада б. Мукатила ал-Рази (862 г.), Кади Райи. Все они были сторонниками учения имама Абу Ханифы.

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

Наиболее известным трудом является «Китаб ал-Таухид» (Книга Единства), где ал-Матуриди представил свою систему, в которой он стремился согласовать крайние представления как традиционалистов, так и рационалистов. Книга свидетельствует о его близком знакомстве с философскими системами своего времени: Ал-Матуриди проводит доктрину источников человеческого познания в книгу по богословию.

Ал-Матуриди опровергал взгляды карманитов, шиитов, и прежде всего мутазилитов. Его основной оппонент – лидер багдадской школы мутазилитов ал-Касим Абд Аллах ал-Каби (ум. 929 г.). Любопытно, что, в то время как ал-Матуриди на Востоке боролся с мутазилитски-

⁵ Династия Саманидов правила в Хорасане (Иран) и Мавераннахре (Средняя Азия) с 819 по 1005 г. Свое название династия ведет от имени военачальника Саман-худа из Балха (Афганистан). Он первым в своем роду принял ислам, а четверо его внуков – Нух, Ахмад, Йахья и Илийас – служили аббасидскому халифу ал-Мамуну в Хорасане. Впоследствии они получили в управление Самарканд, Фергану, Шаш и Герат.

ми доктринами вообще и особенно с Багдадской школой, его современник ал-Ашари в Ираке принимал участие в борьбе с доктринами мутазилитов школы Басры.

Метод. Ал-Матуриди в «Книге Единства» дал краткий критический обзор взглядов, рассматривающих предмет и источники человеческого познания, и предложил метод, наилучший, с его точки зрения, для приобретения познания. Средства приобретения познания, согласно ал-Матуриди, таковы: 1) органы чувств (*ал-а'йан*); 2) свидетельства (*ал-ахбар*); 3) рассудок (*ал-назр*).

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

Свидетельства – это второе средство приобретения познания в области генеалогии, событий прошлого, относительно далеких стран, полезных и вредных вещей, продуктов, лекарств и т. д. Свидетельства бывают двух видов: исторические сообщения (*хабр ал-мутавафир*) и сообщения пророков (*хабр ал-русул*), обладающих уверенностью, что у них есть знаки, доказывающие их честность. Хотя оба вида свидетельств являются доказанными источниками познания, следует быть весьма критичными в принятии свидетельств пророков, потому что они переданы через цепи рассказчиков, которые могут ошибаться и

передавать ошибочные свидетельства. Те, кто отвергает свидетельства как источник познания, согласно ал-Матуриди, таковы же, как и те, кто отвергает чувственное познание. Чтобы убедить их, их следует подвергнуть физическим мучениям, и если они начнут жаловаться на боль, им нужно сказать: ваши жалобы – всего лишь свидетельства, которые не могут дать нам никакого реального познания.

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

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

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

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

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

Матуриди предлагает собственный метод интерпретации Корана. Фрагменты Корана, которые кажутся неоднозначными или содержание которых не ясно или сомнительно, должны быть рассмотрены через самоочевидные и точные фрагменты. Где очевидный смысл стиха противоречит тому, что было установлено через «точные» стихи, там следует считать, что явного, очевидного смысла в них просто нет, поскольку в стихах Корана не может быть противоречия – Бог неоднократно об этом в Коране говорил. И тогда такой стих допустимо интерпретировать, и делать либо в соответствии с установленной истиной (*тавил*), либо оставлять его истинный смысл познанию Бога, отказавшись от какого-либо толкования (*тафвид*).

Различие позиций ал-Матуриди и мутазилитов в этом вопросе принципиально. Мутазилиты формулировали определенные доктрины на рациональных основаниях и пытались найти им поддержку в стихах Корана, интерпретируя последние в свете собственных доктрин.

Что касается Сунны или хадисов, их позиция состояла в том, что следует принять те, которые соответствовали их представлениям, и отклонить те, которые им противоречили.

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

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

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

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

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

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

за пределами его возможностей. Бог может повелеть слепому человеку «Зри!», и тот станет зрячим, несмотря на то, что это лежит за пределами его возможностей.

Точно так же Бог был бы несправедлив, если бы наказывал верующих в аду за прегрешения вечно или вознаграждал неверующих в раю вечно. Здесь Матуриди согласился с мутазилистами, отвергая позицию ортодоксов, но при этом резко выступил против доктрины *ал-аслах*, поскольку она принуждает Бога к единичным актам в фиксированное для конкретного человека время и тем самым отрицает божественную свободу действия. Более того, эта доктрина не в состоянии решить проблему существования зла в мире. Поэтому, утверждает ал-Матуриди, божественная справедливость состоит не в совершении Богом того, что является благом для человека, а в осуществлении действий согласно собственной добродетели и в предоставлении вещи своего собственного места.

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

Отношение между Богом и человеком. Ал-Матуриди выступал против взглядов джабритов и мутазилитов в вопросах существования зла в мире, свободы человека и ряда связанных с этими проблемами вопросов. Но одновременно он не соглашался с ал-Ашари в некоторых пунктах. Опровергая абсолютный детерминизм джабритов, Матуриди говорит, что отношение Бога и человека не должно рассматриваться в том же аспекте, что и отношение Бога и физического мира. Бог наделил человека разумом, способностью различать добро и зло, а также способностями думать, чувствовать, желать, оценивать, кроме того, послал человеку вестника и дал книги для руководства. Человек склоняет и направляет свой разум к тому, что, по его мнению, может принести ему пользу, избегает того, что, по его мнению, будет вредить ему, и в состоянии выбирать один из альтернативных вариантов действия посредством интеллектуальных усилий. Человек мыслит себя ответственным за достоинства или недостатки своих действий. И раз человек мыслит, желает, отклоняет, выбирает и действует, то он всегда полагает себя свободным и не считает, что какое-то внешнее воздействие направляет его поступки. Это осознание свободы, утверждает ал-Матуриди, не является чем-то кажущимся, свобода человека ре-

альна и отказ от свободы и от осознания свободы приведет к отказу от всех человеческих знаний и науки. Матуриди подкрепляет свои слова фрагментами из Корана, где говорится о том, что человеку приписываются действия, которые предписаны или запрещены Богом, и что сам человек несет ответственность за эти свои «собственные» действия. Все это доказывает, по мнению Матуриди, что Бог предоставил людям свободу выбора и необходимое могущество для выполнения этих действий. Опровержение этой свободы будет подразумевать, что Бог полностью ответственен за все человеческие действия и, конечно, обязан обвинить или наказать за грехи, совершенные людьми. Но тогда Он накажет людей за свои собственные действия, а это крайне абсурдная мысль, и она противоречит описанию Бога в Коране как наиболее мудрому и сострадательному.

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

Что такое творение? Творение это отношение между одним единственным Богом и всей совокупностью человеческих действий, благих или плохих, творение есть результат воли, оно установлено предвечно и создано самим Богом. Творение означает действие, направленное от небытия в существование тем, кто обладает неограниченным могуществом и абсолютным знанием относительно этого действия. Поскольку человек не знает всех обстоятельств, причин, условий или результатов своих действий и не обладает в пределах себя необходимым могуществом, чтобы произвести действие, он в принципе не может рассматриваться как творец (*халик*) своих действий. Итак, когда доказано, что Бог есть творец всех человеческие действия, то из этого необходимо следует, что Он также прежде изъявил свою волю в отношении этих действий, потому что божественному действию должна предшествовать божественная воля. Таким образом, ничто не может случиться в мире против или помимо желания Бога. Но хотя воля Бога и создает человеческие действия, Он не ответственен и не несет вины за действия людей, потому что божественная воля определена божественным знанием, и Он *создает* действие тогда, когда человек в свободном изъявлении своего разума выбирает определенное действие и *намеревается* выполнить именно это действие. Таким образом, Бог

осуществляет свою волю, творя благие или злые действия, которые, как Он знает, человек выберет, и когда в конечном счете человек выбирает и намеревается произвести нечто, Бог создает этот акт как благой или злой для этого именно человека. Отсюда ясно, что божественное воление или создание даже злого действия весьма последовательно соотносится с Его мудростью и благостью. Бог волит возникновение зла, поскольку Он желает, чтобы человек осуществил свободный выбор, но, будучи мудрым и справедливым, Он всегда запрещает выбор зла. Так, хотя и грехи осуществляются в соответствии с Его волей, они никогда не осуществляются в соответствии с Его повелением, желанием или под его руководством. Грех, согласно ал-Матуриди, состоит не в движении против божественной воли, а в нарушении божественного закона, повеления, руководства и т. п.

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

Что касается вечного божественного предопределения (*када' и кадар*), ал-Матуриди считает, что оно непосредственно связано с человеческой свободой, но при этом не подразумевает никакого принуждения человека, поскольку основано на предзнании. Бог предопределяет действие, Он знает от вечности, что именно человек выберет и приобретет свободно. Человек же не может уйти от своих собственных обязательств в силу божественного предопределения, добавляет ал-Матуриди, – он не может сделать этого еще и постольку, поскольку привязан к времени и месту, в пределах которых должны быть осуществлены действия. И хотя в такой интерпретации человек лишается абсолютной свободы, Бог, тем не менее, предоставляет человеку всю необходимую свободу, совместимую с его обязательствами. В силу этого божественное предопределение, соотносящееся с человеческими действиями, не следует рассматривать в том же самом отношении, что и в отношении с физическим миром.

Здесь было бы любопытно рассмотреть различия во взглядах ал-Матуриди и ал-Ашари по этому вопросу. Чтобы сделать человека ответственным за свои действия, ал-Матуриди приложил усилия к разработке собственных концепций свободы выбора и свободы присвоения. Божественные воля, предопределение и предзнание не лишают

человека этой свободы. Любое действие есть собственное действие человека, хотя создано оно Богом, потому что действие является результатом выбора самого человека, осуществлено человеком без какого-либо принуждения со стороны Бога. Бог обеспечил человека всеми необходимыми средствами для присвоения действия, обеспечил его способностью суждения и самообладания и предоставил ему свободу выбора безотносительно средств и конечной цели. Ал-Ашари также использовал термин «присвоение» (*касб*), но интерпретировал его иначе. Он не одобрял идею свободы выбора. Согласно его точке зрения, поскольку Бог всемогущий, все объекты могущества подпадают под Его собственное могущество, поскольку Бог всезнающий, все объекты познания подпадают под Его знание. Таким образом, человеческая воля не оказывает никакого влияния на человеческие действия, они всегда определяются через божественную волю. Даже присвоенные желание и могущество подпадают под божественное могущество и являются творением Бога. Присвоение тогда, согласно ал-Ашари, означает только некоторое совпадение божественного могущества и человеческих действий. Именно Бог в действительности творит все действия, а человек только присваивает действия и результат действия. Такой взгляд не отличается от позиции детерминистов. Большинство известных ашаритов – ал-Бакуллани, ал-Исфараини, ал-Джувайни – не могли согласиться с ал-Ашари в этом вопросе и давали другие интерпретации понятия *касб*.

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

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

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

Ал-Матуриди также утверждает, что все атрибуты Бога – и атрибуты действия, и атрибуты самости – вечны (т. е. совечны Богу). Понятие *таквин* использовалось для обозначения всех тех атрибутов, которые имели отношение к действию Бога, такие как создающий, прощающий и т. д., и не всеми признавались в качестве вечных, но только созданных. *Таквин*, согласно ал-Матуриди, являются вечными атрибутами, но отличными, например, от вечного атрибута могущества (*кудра*). Бог является *творцом* и прежде и после творения мира, но это

никоим образом не указывает на вечность мира как *сотворенного* (т. е. как результат осуществления атрибута творения). Точно так же познание и могущество – вечные атрибуты, а объекты познания и могущества созданы. Придерживаясь такой логики, Матуриди заключает, что и *таквин* – вечный атрибут, хотя объект *таквин* (*мукавван* – «результат осуществления атрибута действия») создан.

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

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

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

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

Таким образом, теологические системы ал-Матуриди и ал-Ашари существовали задолго до их широкого принятия в мусульманском мире. И та и другая системы в основе своей полагаются на те богословские принципы, которые были разработаны Абу Ханифой, основавшим первую ортодоксальную школу в богословии. Ал-Матуриди следовал его системе, объяснял ее в свете философии своего времени и пытался защитить ее аргументами с опорой на разум. Различие между позициями ал-Матуриди и ал-Ашари может быть сформулировано следующим образом: если попытка ал-Ашари универсализировать теологию состояла в том, чтобы занять средний путь между рационализмом и традиционализмом, то ал-Матуриди занимал позицию между ашаризмом и мутазилизмом. Результатом этих различий была жесткая конкуренция между последователями этих двух школ, но с течением времени обе они стали рассматриваться как ортодоксальные по своей сути.

§ 4. Захиризм

Фон, на котором развивался захиризм. С VIII в. тянулся бесконечный спор между теми, кто полагался на хадисы во всех предметах теологии и права, и теми, кто защищал метод личного суждения (*рай*). Раздвижение границ исламского мира привело к тому, что в ислам вливались новые территории, а вместе с ними новые культуры и новые цивилизации, все больше становилось людей, которые в меньшей степени владели личной информацией о событиях жизни и высказываниях пророка Мухаммеда, формировавших традицию хадисов и Сунну. В период возвышения Аббасидского халифата и смещения политической власти и религиозного первенства из Хиджаза на террито-

рию Ирака появление нового метода личного суждения стало неизбежным. Странники *рай*, разумеется, не пренебрегали традицией, но они сочли необходимым разбавить ее дополнениями, основанными на древних текстах или на актуальных фактах новой культурной ситуации. В то же самое время начались тайные движения среди шиитов, наиболее значительным из которых было движение *батыниййа* («ищущие внутренней или духовной интерпретации откровения»).

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

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

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

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

В Багдаде он обратился от системы ханафитского права, к которому принадлежал его отец, к праву шафиитского толка, очевидно, потому, что большинство его учителей было более склонно к традицио-

налистской школе аш-Шафии, а не к школе сторонников личного суждения (*рай*), последователем которой был Абу Ханифа.

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

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

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

Жизнь и труды. Ибн Хазм был не неарабского, а скорее всего, иберийского происхождения, но любил возводить свою генеалогию к персидскому вольноотпущеннику Йазиду ибн Суфьяну. Отец ибн Хазма занимал высокие должности при дворе, и ибн Хазм, родившийся в 994 г., воспитывался в роскошной обстановке, получил блестящее образование.

Но такая ситуация длилась недолго. После смерти отца в 1011 г. неудачи начали преследовать ибн Хазма и его семью. Спустя шесть лет после падения халифата Омейядов в Кордове (1031 г.) жизнь ибн Хазма стала крайне тяжелой, и не только потому, что он был привер-

женцем падающей династии, но и потому, что он принял религиозную доктрину, которую не разделяли представители местной высшей власти.

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

Ибн Хазм оставил множество трудов по различным областям знания общим счетом около 80 000 листов. Наиболее важные из них – «Религии и секты», «Точность относительно начал религии». Ибн Хазм также известен как поэт и государственный деятель, но более всего – как рационалист и богослов.

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

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

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

вичного разума являются аксиоматическими, они не подвержены сомнению и не нуждаются ни в каком доказательстве, если только человек не сумасшедший или не «презренный софист», как едко выразился сам ибн Хазм. Аргумент ибн Хазма в пользу того, что эти вещи не требуют доказательства, состоит в следующем. Доказательство чего-либо требует времени, первичный разум, вероятно, тоже не может этого избежать, но, тем не менее, между самым первым познанием души, наблюдающей за явлениями, и ее знанием полной истины всего, что мы упомянули, нет ни одной минуты и даже не может быть. При этом ибн Хазм не отрицал необходимости доказательства этих положений, скорее, он утверждал, что такое доказательство должно являться предметом личного приобретения, которого один может достигнуть, а другой нет, и более того, все это может быть значимым только для того, кто достиг высокого уровня интеллектуального развития.

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

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

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

В космологии он утверждал, что мир ограничен, Земля сферична и что Солнце больше Земли, при этом небо – это свод вокруг Земли.

Однако он не принимает концепцию Антиземли (вероятно, был знаком с концепциями пифагорейцев), которая помогает Земле оставаться в правильном положении. Наконец, он полагал, что мир создан Богом и существовал в течение очень долгого времени.

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

Но создание и усовершенствование характера, по мнению ибн Хазма, не могут быть достигнуты одной только философией; в этом людям необходима помощь пророков. В своей теории познания ибн Хазм подчеркивает, что в дополнение к чувственному восприятию и первичному разуму есть еще три средства приобретения религиозного знания, фундаментальные для ислама. Это буквальный смысл Корана, высказываний и событий жизни пророка Мухаммеда и согласие (*иджма*).

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

Второй источник познания – традиция, т. е. высказывания, поступки и действия пророка Мухаммеда. Ибн Хазм принимает хадисы или Сунну, когда то или иное предание дошло из надежных источников, имеет надежную цепь передачи и достигает пророка Мухаммеда.

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

мед должен рассматриваться как образец во всех предметах веры и поведения.

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

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

Бог не имеет никаких атрибутов, которые способны изменить Его сущность: Его качества есть имена, а не прилагательные, т. е. не определения, и при этом они не выведены из прилагательных или определений. Таким образом, только те девяносто девять имен, которыми Бог назвал себя, можно отнести к Нему; непозволительно назвать Его именами, которые Он не упомянул как свои собственные, например, счастливый, здоровый, возлюбленный, благородный или храбрый, хотя эти имена сами по себе по отношению к Нему верны. Непозволительно назвать Его отглагольными именами. Даже если в Коране упоминается, что Бог насмехался, задумывал заговор или что-то строил, по мнению ибн Хазма, мы не можем назвать Бога насмешником, заговорщиком или строителем. Кроме того, мы не интерпретируем Его имена, чтобы знать, как или почему Он называет себя именно так: Он назвал Себя, например, слышащим или видящим, но мы не можем сказать при этом, что Он имеет слух или зрение.

Кроме того, Бог говорит в Коране о своей руке, двух руках и просто руках; таким образом, мы могли бы приписать Ему одну руку, две руки или много рук. Точно так же в Коране говорится о Его глазе и о Его глазах, но не о двух Его глазах. Согласно ибн Хазму, мы можем приписать Богу или один глаз или приписать Ему глаза, но не два глаза, подчеркивая тем самым буквальное прочтение Корана. В любом случае, даже если мы говорим о руке или глазах Бога, или Его лице, мы не подразумеваем, что Он имеет члены, подобные нашим. Напро-

тив, слова лицо, глаз и рука используются здесь как свободные метафоры, чтобы просто как-то означать Бога. Хотя Бог бестелесен, ибн Хазм утверждает, что мусульмане смогут созерцать его в Судный день, но не непосредственно, с помощью глаз, а с помощью некоторой силы, которая некоторыми мыслителями названа «шестое чувство».

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

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

Вера и ислам, говорит ибн Хазм, суть одно и то же. Ислам аннулировал все предшествующие религии. Поэтому никакая религия, предшествовавшая ему, не должна существовать наравне с ним, потому что всякая религия, кроме ислама, является устаревшей и, следовательно, отжившей. Мухаммед – Пророк для всех народов, он проповедовал религию согласно предписанию Бога, а когда он умер, откровение прекратилось. Ислам был создан весь целиком, к нему невозможно ничего добавить и ничего отнять, невозможно внести никаких изменений никаким способом.

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

Когда преследование последователей школы захиритов достигло высшей точки в мусульманской Испании, некоторые ее сторонники отправились на Восток, взяв с собой труды ибн Хазма, которые не произвели никакого впечатления.

Можно было бы ожидать, несмотря на все преследования, что захиризм должен был иметь многочисленных последователей в течение определенного периода, так по крайней мере было с большинством других движений. Тем не менее, это не так. Упоминания о захиритах в литературе крайне редки. В частности, хотя ал-Газали, как и захириты, был противником батынитов и защищал строгое религиозное поведение, говорил о неприятии новшеств, он был еще меньшим последователем ибн Хазма. Но можно и предположить, что ибн Рушд, вероятно, был последователем захиритов, хотя бы потому что несколько раз цитировал ибн Хазма, будучи согласным с ним (вероятно, учение об активном интеллекте ибн Рушда могло быть в какой-то мере инспирировано учением ибн Хазма о «шестом чувстве» или первичном разуме)⁶.

К XII столетию захиризм практически изжил себя и на мусульманском Западе – в Испании и в Северной Африке. Проблема захиризма заключалась в том, что он не занял ни сторону философии, ни полностью не перешел в теологию: отстаивая, с одной стороны, диалектику и рационализм, с другой – склоняясь к буквальному видению Корана

⁶ О ноологии ибн Рушда смотри в: *Ефремова Н.* Ноология восточных перипатетиков // *Средневековая арабская философия. Проблемы и решения.* М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 164–174.

и проповедуя неизменность религии, захиризм оставался крайне сложным для масс народа, а традиционная теология видела в захири-тах скорее опасных философов, чем союзников (философия в это время если не подвергалась гонениям, то оставалась в определенной оппозиции к традиционалистским взглядам, отстаивая принципиально светскую позицию). В итоге захиризм превратился в самопротиворечивую систему для очень узкой горстки интеллектуалов и вскоре ушел с исторической сцены.

§ 5. Жизнь и труды ал-Ашари

Ашаризм – название философско-религиозной школы ислама, которая развивалась в течение X–XI веков. Это направление преследовало не только очищение ислама от неисламских элементов, которые были в него встроены, но также гармонизировало религиозное сознание с религиозно-философской мыслью ислама. Оно установило основания ортодоксальной исламской теологии или ортодоксального калама в противоположность рационалистическому каламу мутазилитов; также, будучи в оппозиции к крайне ортодоксальным теологическим позициям, использовало диалектический или философский метод как для защиты авторитета божественного откровения, так и применительно к самим теологическим предметам.

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

Некоторые из ранних аббасидских халифов (особенно ал-Мамун) начали покровительствовать рационализму мутазилитов публично. Мутазилитские рассуждения, в особенности поздних мутазилитов

второго и третьего поколений, под влиянием греческой философии и при активной поддержке и покровительстве халифов, имели тенденцию стать абсолютно свободной спекуляцией и в ряде случаев вели к просто негативной оценке мутазилитизма. Мутазилиты, сделав разум единственным критерием истины, таким образом совместили сферу философии со сферой религии. Они старались интерпретировать веру в терминах чистой мысли, не принимая во внимание тот факт, что базовые принципы религии несовместимы с логическими доводами и рациональными доказательствами. Базовые принципы ислама, как, видимо, и любой другой религии, имеют дело с неким сверхъестественным, сверхчувственным универсумом, и тем самым они должны в первую очередь быть приняты на основании откровения. Мутазилиты с их усердием все судить с позиций только разума разрушили Бога как личность и свели Его к голой неопределимой универсальности или абстрактному единству. Эта идея абстрактного имперсонализованного Абсолюта, разумеется, не смогла найти отклика среди обыкновенных мусульман. Не удивительно, что ортодоксальные мусульмане весьма резко отреагировали против мутазилитского рационализма и начали считать мутазилитов еретиками. Экстремально рациональная позиция поздних мутазилитов сопровождалась сильнейшей реакцией со стороны ортодоксальной части людей. Эта реакция была усугублена еще и неудачной попыткой халифа ал-Мамуна провести своего рода «тест» на подлинную веру (*михна*), использовав в качестве проверки лояльность мутазилитскому тезису о сотворенности Корана, что вызвало новую волну недовольства мутазилитами. Весь девятый век целиком был временем реакции. Ортодоксальные мусульмане (среди них были традиционалисты, захириты и мусульманские правоведы (факихи)) твердо придерживались буквальной интерпретации Корана и Сунны и отклоняли признание любых «инноваций» в шариате (мусульманском законе). Любая теологическая дискуссия считалась «инновацией» и расценивались как ересь, а потому как таковая была причиной их недовольства. Каждая догма требовала просто веры без постановки вопроса «как?» или «почему?» (*била кайфа*). Поскольку позиции и доктрины этих партий были крайне влиятельны, то многие мусульмане старались держаться в стороне от мутазилитов и философов.

В итоге ислам быстро адаптировался к такой ситуации. Постепенно стали появляться партии из числа ортодоксальных частей мусульман,

которые говорили о необходимости постановки ислама на единое основание, а для этого требовались основания и, очевидно, разумные доводы для защиты догм ислама от любого сорта атак – внешних и внутренних. Так возникла ортодоксальная теология ислама, использующая калам или, лучше сказать, его философский метод с целью противостояния диалектическому рассуждению мутазилитов. Принципиальная разница ортодоксальной теологии с мутазилитской доктриной состояла в том, что если последняя получала истину посредством рациональных рассуждений, то первая, хотя и использовала рациональный метод, но только как способ вести дискуссии о той истине, том знании, которое она получала через откровение, вооружившись принципом «победить врага его же оружием».

Поначалу это новое ортодоксальное теологическое движение развивалось неофициально и секретно, и скорее это было неосознанное течение. Боязнь публичного порицания «рационалистов» любого сорта останавливала многих. Ал-Джунайд, например, обсуждал единство Бога за закрытыми дверями с избранной аудиторией. Ал-Шафии полагал, что только специально обученные люди могут выдвигать аргументы в защиту веры и этого не следует делать публично: ал-Мухасиб и другие современники имама ибн Ханбаля выражали явное неудовольствие защиты веры аргументировано или посредством разума. Но постепенно это «подледное» течение набирало силу и, в конце концов, проявило себя практически одновременно в различных местах мусульманского мира: в Месопотамии – ал-Ашари, в Египте – ал-Тахави, в Самарканде – Абу Мансур ал-Матуриди. Но из этих троих именно фигура ал-Ашари становится наиболее популярной и именно он стал известен как основатель ортодоксальной философской теологии, и школа, им основанная, именуется *ашаризм*.

Абу ал-Хасан Али бин Исмаил ал-Ашари родился в Басре. Дата его рождения точно не известна. Согласно некоторым источникам, он родился в 873 или 883 г. и умер в Багдаде в 941 г. или приблизительно в эти годы. В ранней юности ал-Ашари учился у известного басрийского мутазилита ал-Джуббаи и тоже стал приверженцем мутазилитской школы. Он продолжал поддерживать ее доктрины, пока ему не исполнилось сорока лет. После этого он резко меняет свои взгляды, о чем в один из дней публично объявляет в мечети Басры. Согласно легенде он произнес следующие слова: «Те, кто меня знают, знают, кто я такой, и те, кто не знают меня, пусть теперь знают, что я Абу ал-Хасан

Али ал-Ашари и что я поддерживал взгляд, что Коран сотворен, что глаза человека не могут видеть Бога и творения сами творят свои действия. Вот! Я раскаиваюсь, что был мутазилитом. Я отказываюсь от этих мнений и беру обязательство опровергать мнения мутазилитов и разоблачать их бесславие и порочность». Невозможно точно сказать, что привело ал-Ашари к такой перемене взглядов. Шибли в своей книге «Знание калама» говорит, что «перемены пришли к нему вследствие некоторых указаний, которые он получил во сне». Ибн Халликан упоминает в этой связи историю об одной публичной дискуссии, в которой ал-Ашари встречает своего старого учителя, мутазилита ал-Джуббаи. Дискуссия была о том, являются ли действия Бога основанными на рациональном решении и ограничен ли Бог в том действии, которое является наилучшим для его творений. Ал-Ашари якобы подошел к ал-Джуббаи и рассказал случай с тремя братьями, один из которых был богобоязненным, другой безбожник, а третий умер ребенком, и спросил его, каково будет их место в ином мире. Ал-Джуббаи не смог дать удовлетворительного ответа и непротиворечиво ответить на этот, казалось бы, простой вопрос, тем самым потерпев неудачу в попытке рационально оправдать мутазилитскую доктрину в вышеупомянутой дискуссии.

Независимо от того, что явилось причиной изменения взглядов ал-Ашари, его действия были обдуманно и крайне серьезны. После ухода из мутазилитов он написал значительное число книг, некоторые биографы говорят, что их число достигало трех сотен. Сохранились названия девяноста трех из них, некоторые дошли до наших дней и только два из них считаются аутентичными. Первое, «Ал-Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллийин» («О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву» или более короткое название «Высказывания мусульман») ⁷, – по преимуществу доксографическое произведение, в котором излагаются основные доктрины мутазилитов. «Макалат» открывает целый список книг, посвященный рассмотрению различных теологических школ или сект, наиболее известной из которых является трактат аш-Шахрастани «Китаб ал-

⁷ *Ал-Ашари. О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву (фрагменты) // Степанянц М. Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 375–394.*

Милал ва-н-Нихал» («Книга о религиях и сектах»)⁸. Ибн Таймия говорил, что наиболее обширной из книг о различных взглядах на базовые принципы ислама была «Макалат» ал-Ашари и что он (ал-Ашари) обсуждал множество таких точек зрения и в таких деталях, которые даже не упоминались другими авторами. Некоторые утверждали, что Шарастани и другие авторы по этому предмету только скопировали книгу ал-Ашари, опуская подробные детали. Другой трактат, «Ал-Лума‘» («Проблески», возможный перевод «Доказательства»), – небольшое по объему произведение, в котором рассматриваются вопросы внешних сторон калама (*захир ал-калам*). К сожалению, в этих двух работах нет ничего, что указывало бы на онтологические позиции Ашари, хотя они в какой-то мере могут свидетельствовать о его теологических позициях.

Авторство Ашари двух других произведений нередко оспаривалось. «Ал-Ибана ан усул ад-дийана» («Разъяснение основ вероисповедания»)⁹ – традиционно-ханбалитское по содержанию произведение, часто воспринимается как изложение им своих мировоззренческих позиций. «Ибана» написана им, как кажется, уже после того, как он отверг мутазилитскую точку зрения. В этой книге его позиции крайне близки к захиритским, а его реакция на мутазилитские спекуляции очень резка. Еще один трактат – «Истихсан ал-хауд фи илм ал-калам» («Одобрение занятия каламом»)¹⁰ – носит полемико-апологетический характер, направлен в первую очередь против ханбалитов и раскрывает соотношение веры и разума в каламе.

Ал-Ашари имел большое количество последователей, среди которых много известных теологов и которые активно распространяли и развивали его доктрины: Каи абу Бакр Бакыллани, абу Бакр бин Фурак, абу ал-Касим аль-Кушаири и абу Ишак Исфараини, а также абу ал-Маали ал-Джувайни.

⁸ *Аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах / Пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1984. Ч. 1. Ислам.

⁹ На русском языке доступен пока только электронный текст перевода трактата, выполненный азербайджанским исследователем Э. Кулиевым. URL: <http://salafsalih.narod.ru/Ibana.doc> (15/02/2008)

¹⁰ *Абу-л-Хасан ал-Ашари*. Одобрение занятия каламом // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения / Введ., пер. и коммент. Т. Ибрагима. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 367–378.

Среди выдающихся деятелей ашаритской школы должны быть упомянуты: Абу Бакр аль-Бакиллани (ум. в 1013 г.), автор Китаб аль-Тамхид, первого системного изложения ашаритской доктрины; ибн Фурак (Абу Бакр Мухаммед ибн аль-Хасан, ум. в 1015 г.); Абу Исхак аль-Исфараини (ум. в 1027 г.); Абд аль-Кахир ибн Тахир аль-Багдади (ум. в 1037 г.); Абу Джафар Ахмад ибн Мухаммед аль-Семнани (ум. в 1052 г.); имам аль-Харамейн (аль-Джувайни, ум. в 1085 г.), в книге которого Китаб аль-Иршад ашаризм обрел законченную форму; знаменитый Газали (ум. в 1111 г.); ибн Тумарт (ум. в 1130 г.); Шахрастани (ум. в 1153 г.); Фахраддин Рази (ум. в 1210 г.); Ададуддин Иджи (ум. около 1355 г.); Гургани (ум. в 1413 г.); Санусси (ум. в 1490 г.).

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

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

ГЛАВА II АШАРИТСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И МЕТАФИЗИКА

§ 1. Общая характеристика ашаритской теологии

Ал-Ашари придерживается промежуточной позиции между двумя доктринами диаметрально противоположных школ, преобладавших в мысли того времени. Он боролся с обеими противостоящими партиями. К одной партии принадлежали мутазилиты, которые предпочитали разум откровению как единственный критерий истины и реальности. К другой партии относились ортодоксальные группы, в частности захириты, муджассимиты (антропоморфисты), мухаддитины (традиционалисты) и факихи (юристы), все они резко возражали против использования доводов разума или калама для защиты или объяснения религиозных догм и осуждали любые дискуссии на эту тему как еретические. В трактате «Истихсан» ал-Ашари преимущественно отвечает на возражения, выдвинутые ортодоксальной школой против доводов разума в вопросах веры. В этом трактате он говорит: «Некие люди (т. е. захириты и другие ортодоксы. – М. В.), сделавшие невежество своим капиталом, находили тягостным умозрение (рациональное размышление. – М. В.) и обсуждение [вопросов] религии. Стремясь облегчить себе ношу и склоняясь к конформизму (*таклид*), они порицают того, кто исследует основоположения религии, и причисляют его к заблудшим. Они утверждают, что рассуждение (*калам*) о движении и покое, теле и акциденции, цветах и состояниях, частице (*джуз*'), скачке (*тафра*)¹¹, а также об атрибутах Творца (Всемогущ Он и Превелик!) является [недозволенным] новшеством (*бид'а*) и заблуждением (*далала*)»¹².

Далее Ашари приводит аргументы традиционалистов, суть которых в том, что если бы рациональная дискуссия о проблемах веры была бы правильной и вела бы на истинный путь, то Мухаммед или же

¹¹ Имеется в виду учение ан-Наззама о прыжке атомов. См.: *Вольф М. Н. Средневековая арабская философия...* С. 62.

¹² *Абу-л Хасан ал-Ашари. Одобрение занятия каламом...* С. 369.

его сподвижники непременно упомянули бы о такой возможности. Поскольку пророк упомянул обо всем необходимом мусульманину касательно религиозных вопросов, прежде чем уйти из жизни, и ничего подобного рациональному подходу к вере мы в обсуждениях Мухаммеда не находим, значит такой способ вреден и излишен.

Далее ал-Ашари приводит возражения на возражения оппонентов, предлагая со своей стороны три аргумента. Сначала Ашари переадресует возражения ортодоксов им самим, поскольку пророк «не говорил: “Объявите занятие подобными вопросами заблуждением и [недозволенным] новшеством”»¹³.

Следующие два аргумента более серьезны и пространны. Второй аргумент состоит в том, что Ашари показывает, что все отвергнутые выше ортодоксами вопросы в действительности присутствуют в Коране и Сунне, «хотя только в общей форме, а не в деталях»¹⁴, цитируя те стихи Корана, в которых можно усмотреть обсуждение проблем *таухид*, возникновения во времени и проч.

В-третьих, упомянутые вопросы не были неизвестны Мухаммеду, но поскольку при его жизни в этих вопросах надобности не возникало, то он их и не обсуждал, а обсуждались они уже при последующих поколениях. «Итак, подобные вопросы, относящиеся к вновь возникающим второстепенным деталям, они (ученые мужи. – М. В.) возвели к частным положениям закона, которые выводятся только из [богооткровенного] предания (*сама*'), от пророков (*русул*). Те же вопросы, которые возникают в связи с основоположениями (*усул*), каждый здравомыслящий мусульманин должен свести к совокупности основоположений, по которым имеется согласие на основе разума, чувства или интуиции и тому подобного. Вопросы закона (*шар'*), которые идут от предания (*сама*'), должны рассматриваться в свете основоположений знания, идущих от Предания; а вопросы, относящиеся к сфере разума или чувств, должны быть исследованы каждый в соответствии с его собственной основой. Нельзя смешивать ни рациональное ('*аклийат*) с ревелативным (*сам'ийат*), ни ревелативное с рациональным»¹⁵.

¹³ *Абу-л Хасан ал-Ашари. Одобрение занятия каламом... С. 370.*

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 375.

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

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

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

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

§ 2. Основные положения ашаритской теологии

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

О природе божественных атрибутов до ашаритов спорящие по этому вопросу придерживались в основном двух противоположных точек зрения. С одной стороны, крайние атрибутисты (*сифатиты*), антропоморфисты (*муджассимины*) и уподобляющие (*мушаббихины*) утверждали, что Бог обладает всеми атрибутами, упомянутыми в Коране, и что все такие атрибуты, как руки, ноги, уши, глаза и восседание на Троне, должны рассматриваться в буквальном смысле. Такой взгляд на атрибуты Бога является чистым антропоморфизмом, из ко-

того легко заключить телесное существование Бога. С другой стороны, мутазилиты утверждали, что Бог – один, вечный, единственный, абсолютно сущий и не имеет никакого намека на дуализм в себе. Его сущность является самодостаточной. Он не обладает никакими атрибутами, кроме своей сущности. Сущность же его понимается, например, как знающая, могущественная, видящая, волящая и т. д. Они отрицали атрибуты Бога как нечто иное, чем его сущность и дополнение к его сущности.

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

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

Ашариты здесь вводят принцип, согласно которому атрибуты Бога являются уникальными и существенно отличными от таковых у созданных существ и потому не должны с ними сравниваться. Этот принцип известен как принцип *мухалафа*, или абсолютного различия. Согласно этому принципу, если какое-нибудь качество или термин применяются к Богу, то они должны пониматься в уникальном смысле и никогда не использоваться в том смысле, в котором они обычно используются, когда применяются к сотворенным существам. Согласно доктрине *мухалафа*, не следует также приписывать Богу какой-либо атрибут, если он явным образом не используется в Коране. Атрибуты Бога отличаются от таковых у творений, но не по степени, а по качеству, т. е. они отличны по своей природе.

Ашариты, по сравнению с мутазилитами, утверждали, что Бог имеет атрибуты, которые вечно ему присущи и даны в дополнение к его сущности. Хотя эти атрибуты вечны, они, тем не менее, не тождественны с Его сущностью, но и не отличны и не иные, чем Его сущность. Если, например, говорится, что Бог знающий, это означает, что Бог обладает знанием как атрибутом, который является внутренне присущим Богу, и хотя он не есть в точности то же самое, что и сущность Бога, все же он не есть и нечто отличное и иное, чем его сущность. Ашариты, таким образом, придерживаются внутренне крайне неопределенной позиции. Они не могли признать вечные атрибуты Бога ни тождественными с Ним, ни совершенно отличными от сущности Бога. Не могли ашариты согласиться и с мутазилитской точкой зрения и признать тождество атрибутов с сущностью Бога, потому что это было бы действительным опровержением атрибутов. Они не могли также и утверждать, что эти вечные атрибуты есть нечто абсолютно отличное или иное и отдельное от Бога, так как это привело бы к множественности вечного, и они пошли бы тем самым против божественного единства. Поэтому они утверждали, что эти атрибуты, с одной стороны, включены, а с другой – исключены из сущности Бога. Ашариты утверждали, что сущность (*махиййа*) и атрибуты (*сифат*) – это две различных вещи, которые не могут стать тождественными, даже если применяются к Богу. Ашариты делали различие между значением или смыслом (*мафхум* = понимаемое) вещи и ее реальностью (*хакика*). Раз значение этих слов различно, то атрибуты и сущность Бога не то же самое, и как таковые атрибуты суть дополнение к сущности Бога, т. е. они имеют другие значения. Значение слова *дхат* (сущность) отлично от значения различных атрибутов. Сущность Бога, например, не то же, что знающая или могущественная или мудрая, но поскольку их предельная реальность или объект, к которому они применяются, совпадают, то тем самым атрибуты оказываются внутренне присущими божественной сущности и, следовательно, не есть нечто отличное или иное, чем сущность Бога. В поддержку этой точки зрения ашариты предлагали следующие аргументы.

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

применяются для различных вещей. Иными словами, то, что является верным в случае созданного существа (творения), должно быть верным и в случае божественного сущего. Говоря о человеке, мы под «знающим» подразумеваем того, кто обладает знанием и/или здравым смыслом, и тем самым устанавливаем различия между сущностью и ее атрибутами. По этой же самой аналогии различие должно быть проведено между сущностью Бога и Его атрибутами. Сущность и атрибуты не должны быть смешанными в Божественном Существе, а потому атрибуты Бога не могут быть тождественными с Его сущностью, как считали мутазилиты. Но это рассуждение по аналогии очень слабое, поскольку то, что является истинным в отношении конечного бытия, не будет с необходимостью истинным в отношении бесконечного бытия¹⁶. Но согласно принципу *мухалафа* знание Бога или его могущество или воля и фактически любые Его рациональные атрибуты используются в весьма различных значениях, когда применяются к сотворенным существам.

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

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

Третий аргумент развивает предыдущую позицию. Если атрибуты Бога не отличны от Его сущности, тогда значения различных атрибутов будут в точности те же, что и сама сущность, поскольку сущность

¹⁶ Хочется обратить внимание на то, что аналогичные аргументы всплывают в полемике между монахом Гаунилой и Ансельмом Кентерберрийским, правда, при обсуждении доказательства существования Бога. С нашей точки зрения, это как раз тот случай, который в рамках проблемного подхода указывает на единство философских проблем и сходных способов их решений.

Бога – простое и неделимое единство. Значения знающего, волящего и живого, например, будут в точности те же самые, т. е. будут однозначно совпадать друг с другом. Таким образом, познание будет означать могущество, или могущество будет означать жизнь и т. д.¹⁷, что также абсурдно. Эти различные атрибуты подразумевают различные значения, и, следовательно, они не могут быть тождественными с сущностью Бога. Его сущность одна, и Он обладает многими атрибутами, которые вечно принадлежат Ему, и, хотя не тождественны с Его сущностью, все же они не абсолютно от нее отличны.

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

Ашариты снова избрали средний путь. Они делали различие между творением (*халк*) и присвоением (*касб*) действия. Бог, согласно ашаритам, является творцом (*халик*) человеческих действий, а человек соответственно тот, кто эти действия себе присваивает (*муктасиб*). Действия людей созданы Богом, а сами творения не способны к созданию (творению) какого бы то ни было действия, поскольку собственно *Творец* – только Бог. Могущество (*худра*), согласно их взглядам, является или оригинальным (*кадама*), или полученным (*хадита*).

¹⁷ Вероятно, именно по такому пути понимания атрибутов, не видя в нем противоречия, пошли предшественники Раймонда Луллия, предвосхитившие своим чертежом атрибутов Бога его знаменитую логическую машину. Согласно этому чертежу, все атрибуты присущи Богу и все связаны между собой, так что выходит, что «слава вечна», а «вечность славна».

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

Оригинальное могущество – единственное подлинное и действующее. Полученное могущество не может создавать ничего. Могущество, которым обладает человек, дается Богом, и как таковое оно получено. Ал-Ашари говорил, что истинное значение присвоения (*касб*) – это возникновение вещи или события посредством полученного могущества, и это называется присвоением человеком, и только такое могущество возможно для человека. Бог есть, таким образом, творец человеческих действий, а человек эти – «свои» – действия только присваивает. Бог – единственный, кто может что-либо создавать, и поэтому творение в абсолютном смысле только Его прерогатива. Человек не может создать ничего, человек вообще *сам* не может инициировать никаких действий, если Бог не создаст в человеке могущество и способность выполнить действие. Также Бог создает в человеке могущество делать свободный выбор (*ихтийар*) между двумя альтернативами – между правильным и неправильным. Эта возможность свободного выбора у человека также сама по себе не эффективна для создания действия. Она есть результат, если можно так выразиться, природы Бога (о человеке мы сказали бы «это в его характере») – Бог создает в человеке действие, предполагающее выбор и могущество для реализации такого действия в соответствии с выбором. Таким образом, действие человека полностью создано Богом: и та его сторона, которая касается инициативы действия, и собственно самого творения этого действия, и завершения действия. Человек же оказывается свободен только в том выборе, который он делает между альтернативами, а также в намерении сделать именно это свободно выбранное действие. В результате человек, делая этот выбор или намереваясь совершить действие, присваивает (*иктисаб*) вместе с ним либо признание и награду от Бога в случае правильного выбора, либо осуждение и наказание в случае неправильного выбора. Таким образом, ашариты, стремясь избежать фаталистической позиции, ввели доктрину присвоения, которая, как им казалось, объясняет свободный выбор человека и в то же время возлагает на него ответственность за действия. Человек не имеет свободной воли в том смысле, как ее понимали мутазилиты: у него нет никакого реального могущества, но есть полученное могущество, благодаря которому он *присваивает* возможность доступа к области создания действий. Действия людей, предполагающие свободную волю, имеют две причины (или источника). Такие действия являются комбинацией а) реальной причины, или Бога, и б) выбора и

намерения человека, *присваивателя* или опосредованной причины, т. е. обладателя неэффективного могущества, неспособного на самостоятельные действия. Таким образом, все действия в конечном итоге восходят к реальной причине, подлинному источнику могущества. Эта реальная причина, или Бог, творит все действия двумя способами: с местом (*махалл*) или без места. Человеческие действия – это творение с местом. Бог творит в человеке могущество, способности, выбор и волю, чтобы тот мог совершить действие, и человек, наделенный этим полученным могуществом, свободно выбирает одну из альтернатив и намеревается совершить действие. В соответствии с этим намерением Бог создает и завершает действие, а человек оказывается ответственным за свои поступки. Человек не может *давать начало* никакому действию, он только выбирает из альтернатив, а завершение действия обязано своим существованием человеческому намерению. Свободный выбор человека оказывается случайным относительно созданного Богом действия в соответствии с этим выбором. В этом ашариты подходят очень близко к окказионализму Мальбранша. Ответствие выбора человека и творения Бога, согласно ашаритам, обязано своим существованием не гармонии, установленной Богом ранее, но его природе создавать гармонию всякий раз, когда человеческое действие уже закончено.

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

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

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

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

Своего рода следствием из проблемы соотношения разума и откровения является проблема критериев добра и зла. Это одна из наиболее спорных проблем мусульманского богословия. Мутазилиты, разумеется, утверждали, что разум, а не откровение является критерием любого морального суждения, и, следовательно, суждения о благодати и неблагодати действия также проверяются рациональными средствами: моральная ценность вещей и человеческих действий должна быть определена разумом. Они утверждали, что моральные качества добра и зла объективны, они являются внутренне присущими самой природе вещей или действий.

Ашариты, напротив, утверждали, что откровение, а не разум является главным критерием в определении того, что является благом, а что нет. Благодать и неблагодать действий не есть качества, им прису-

щие; они суть простые акциденции ('*арад*'). Действия-сами-по-себе ни благо, ни неблаго. Божественный Закон делает их благом или неблагом.

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

1) Добро и зло иногда используются в смысле совершенства и недостатка соответственно. Когда мы говорим, что определенная вещь или действие является благом или неблагом (например, познание – благо, а невежество – неблаго), мы подразумеваем под этими понятиями такое качество, которое делает его обладателя совершенным либо, напротив, указывает на несовершенство в нем.

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

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

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

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

или Закона. Как нет никакого качества добра или зла, присущего самому действию, так и не может быть никакого способа познать это разумом.

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

Что касается вопроса о вечности Корана, ашариты снова постарались занять промежуточную позицию между крайними взглядами, выразителями которых в этой полемике были захириты и мутазилиты. Захириты вместе с другими крайне ортодоксальными школами (в частности, ханбалитами) придерживались позиции, что речь Бога, т. е. Коран, состоит из букв, слов и звуков, которые принадлежат сущности Бога, и поэтому вечны. Некоторые из ханбалитов дошли до крайности и утверждали, что даже футляр и переплет Корана вечны. Мутазилиты и партия рафидитов впали в другую крайность и утверждали, что Коран сотворен. Напомним, что они отрицали все атрибуты Бога, включая атрибут речи, на том основании, что если бы существовали вечные атрибуты Бога, то тогда следовало бы признать множественность вечностей (вечного Бога и множество его вечных сущностей-атрибутов), а верить в это означает приверженность многобожию и противоречит основным принципам ислама, нарушая принцип *таухид*. Свою мысль они далее аргументировали следующим образом: Коран состоит из многих последовательно расположенных частей, и независимо от того, что состоит из таких частей, оно должно быть временным. Значит и Коран должен быть временным, а следовательно, сотворенным.

Ашариты также полагали, что Коран состоит из слов и звуков, но при этом слова и звуки принадлежат сущности Бога и не являются ею. Они делали различие между внешним и конкретным выражением Корана на языке, и реальным, самосуществующим его значением, и утверждали, что Коран, как он выражен в словах и звуках, без сомнения временен (*хадат*); но, оппонируя мутазилитам, они утверждали, что Коран по своему смыслу не сотворен и вечен. Как «самосуществующий смысл» Коран вечно присущ сущности Бога. Этот смысл может быть выражен в языке и именно только это выражение в языке вре-

менно и сотворено. Это так, поскольку один и тот же смысл, оставаясь тем же самым, может быть выражен по-разному в разное время, в различных местах различными людьми или народами. Ашариты утверждали, что этот смысл является атрибутом, отличным от атрибутов знания и воли, и как таковой он вечно присущ сущности Бога, и потому вечен.

В поддержку этого утверждения ашариты выдвинули следующие аргументы:

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

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

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

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

Ашариты также говорили, что все те аргументы, которые были выдвинуты мутазилитами (обычно их насчитывают восемь) в поддержку сотворенности Корана, могут быть применены только к выраженному Корану, а не к реальному, который существует как «смысл Корана».

Проблема блаженного видения. В вопросе о блаженном видении ашариты, так же как и в других дискуссиях, снова пытаются занять позицию, лежащую между крайним антропоморфистским взглядом захиритов и других ортодоксальных мусульман, с одной стороны, и взглядами мутазилитов и «философов» – с другой. Крайне ортодоксальные мусульмане и захириты утверждали, что *видеть* Бога возможно, и благочестивые люди в действительности могут видеть Его в качестве главной награды за их благие деяния. Они также признавали, что Бог восседает на Троне, Он существует в различных направлениях

и на Него можно указать. Мутазилиты и «философы» отрицали возможность видеть Бога глазами, поскольку это влечет Его телесное существование. Ашариты, соглашаясь с ортодоксальными партиями, признавали, что видение Бога возможно; но при этом они не могли согласиться, что Бог имеет протяженность и на Него можно указывать. Они придерживались того принципа, что если нечто является протяженным или пространственным, то оно должно быть случайным и временным, а Бог не протяженное и временное существо. Этот принцип составил основные трудности для обоснования их позиции, поскольку если Бог не протяжен, а видеть можно только протяженные вещи, то Бога видеть нельзя. Ясно, что такое заключение противоречит их позиции, что блаженное видение возможно. Чтобы выйти из этого затруднения, они утверждали, что существует возможность видения объекта, даже если он не присутствует перед воспринимающим. Это было очень специфической и ненадежной позицией, поскольку противоречило в первую очередь всем принципам оптики и здравому смыслу.

Но, как они утверждали, Бога можно видеть даже тогда, когда наши органы зрения не получают соответствующего «впечатления» от объекта. Но Бог в состоянии создать в людях способность видеть Его без необходимых условий видения, таких как нормальное состояние соответствующего органа чувств, присутствие и пребывание объекта видения в конкретной форме, в пространстве и времени, отсутствие помехи или преграды для восприятия и т. д. Так, хотя Бог не протяжен и не существует в пространстве и времени, Он может сделать себя видимым в такой же степени, как, например, полная луна в безоблачную ночь. Они предложили еще один аргумент, который показывает, что видение Бога возможно без какого-либо впечатления на наши органы чувств и по другой причине. Фактически, говорили ашариты, нет никакого различия между «ощущением» и «результатом ощущения», исключение составляет только непосредственное *впечатление*, которое производит внешний объект на органы чувств, и это исключение не вносит никаких принципиальных различий в само восприятие объекта. Следовательно, у того, кто видит Бога, впечатление отсутствует,

а результат ощущения имеется, и поэтому вполне правомерно говорить об этом результате «видеть Бога»¹⁸.

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

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

Ашариты утверждали, что Бог есть единственная реальная причина всего, Он один обладает реальным и эффективным могуществом, и это могущество беспредельно. Воля Бога абсолютно свободна и ничем не предопределена. Каким бы могуществом ни обладали человеческие существа, оно дано им Богом. Бог, будучи абсолютно свободным в Его действиях, не обязан действовать с рациональной целью. Он не действует *целенаправленно*, поскольку в таком случае Его действия

¹⁸ Современному читателю, знакомому с достижениями нынешней эпистемологии, очевидна слабость этого аргумента. Но для современников ашаритов этот изящный аргумент действительно имел значительный вес, а кроме того было бы несправедливо обо всех человеческих достижениях судить исключительно с позиций современности.

были бы определены чем-то внешним и иным, чем Он сам, и Он тогда не будет оставаться абсолютно свободным. Внешняя цель поставила бы предел всемогуществу Бога. Ал-Ашари утверждал, что в уме Бога нет никакой цели, которая определяла бы Его деятельность. Из такой антителиологической позиции следует, что поскольку действия Бога не целенаправлены, Он и не обязан делать то, что является наилучшим для Его творений. Он делает то, что волен делать. Но поскольку он абсолютно интеллектуальное и совершенное бытие, его действия, даже лишенные цели, фактически наполнены мудростью.

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

Именно Бог *создает* действие и, таким образом, является его *эффективной* и *реальной* причиной.

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

Ашариты же утверждали, что, будучи всемогущим и абсолютно свободным в своей воле, Бог может наказать свои творения, даже если они не совершили никаких грехов, или вознаградить их даже в том случае, когда они не сделали никаких добродетельных дел. Нет ничего, что ограничивало бы Бога; Его воля не подчинена телеологическим соображениям. Она осуществляется через внутреннюю необходимость его собственной природы, которая заключается в том, что Он выполняет свои обещания наградить добродетельного и наказать несправедливого. И именно благодаря своему бесконечному милосердию Он может простить любому поступающему несправедливо или порочно-му человеку его поступки, несмотря на угрозы наказания за его действия. Этот акт прощения также соответствует Его природе наиболее щедрого и милостивого существа.

§ 3. Ашаритская метафизика

Ал-Ашари был в большей степени заинтересован в теологических вопросах и в малой степени касался сугубо философских и метафизических вопросов, если вообще это делал. Его последователи нашли невозможным достичь своего главного объекта – защиты веры и согласования разума с откровением, не определив прежде того, как следует понимать предельную природу сущего. Теологическая система ал-Ашари, лишенная метафизических оснований, выглядела неполной и уязвимой, что потребовало от остальных ашаритов обратиться именно к этому вопросу.

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

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

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

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

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

Второй аргумент сопоставим с аргументом от необходимости у Фомы. Мир случаен. Каждая случайная вещь должна иметь причину, следовательно, и мир должен иметь причину, и поскольку никакая случайная вещь причиной быть не может, ею может быть только нечто необходимое, то этой причиной должен быть Бог. Главная предпосылка (т. е. каждое событие должно иметь причину), согласно ашаритам, доказательства не требует¹⁹. Меньшую предпосылку – мир случаен – они доказывали следующим образом: все, что существует в мире, является либо субстанцией, либо акциденцией или качеством. Случайный характер качества очевиден, а случайный характер субстанции следует из того, что никакая субстанция не может существовать помимо качеств. Случайность качеств требует случайности субстанции, иначе вечность субстанции требовала бы вечности качества.

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

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

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

¹⁹ Здесь «причина» понимается в исключительно логическом смысле, в связке «предшествующее-последующее». Этот момент следует оговорить, поскольку в онтологическом смысле ашариты отрицали причинно-следственную связь и промежуточные причины, а единственной возможной причиной всего полагали Бога. Причинность в онтологическом ключе у ашаритов будет рассмотрена позже.

ждали, что существование есть качество вещи, добавленное к ее сущности. Ашариты, оппонируя мутазилитам, утверждали, что если существование есть добавленное качество, то существование-само-по-себе должно быть не-существованием и, следовательно, не-бытием, а последующее добавление качества «существования» к нему повлечет чистое противоречие, поскольку не-существующее будет сделано существующим. Первым познание как познание вещи определил ал-Бакыллани. Вещь, которая является (становится) объектом познания, по мнению ашаритов, есть существующая вещь или тело. Все, что существует в мире, имеет случайное существование и является либо субстанцией, либо качеством. В таком смысле Бог не есть вещь.

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

Выступая против тех, кто отрицал акциденции, ашариты заявляли, что движение тела является результатом, т. е. *следует* за его покоем, либо присуще самому телу или чему-то помимо тела. Первая альтернатива абсурдна, поскольку тело остается тем же самым на всем протяжении двух последующих состояний – движения и покоя. Следовательно, это может быть присуще только чему-то иному, чем тело, что мы и называем акциденцией.

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

Главные характеристики этих акциденций, как полагал ал-Бакыллани, в том, что они не восприимчивы сами по себе ни к каким соединениям, контактам, переходам, поскольку это характеристики одного только тела. В этом отношении они, очевидно, аналогичны атомам, которые, по мнению некоторых теологов, не способны сами по себе ни к каким соединениям, контактам или движению.

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

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

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

возникнуть и, таким образом, противостоять ее тенденции сопротивляться.

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

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

Ашаритский атомизм. Субстанции, воспринимаемые нами, суть атомы, которые появляются из пустоты и снова уходят из существования. Мир состоит из таких атомов. Ашаритские атомы существенно отличаются от атомов Демокрита или Лукреция. Атомы ашаритов не материальны, не постоянны (имеют только мгновенное существование), не вечны, но создаются в каждый момент времени Богом – единственной причиной всего существующего в универсуме. Они являются не только атомами пространства, но и атомами времени. Хотя атомы нематериальны по своему характеру, приписать им в полной мере идеальное (в смысле, духовное) существование тоже нельзя. Они, хотя и напоминают, на первый взгляд, монады Лейбница, тем не менее, отличаются от таковых. У ашаритских атомов отсутствует возможность саморазвития по определенным направлениям. Каждый атом имеет определенные качества, но не имеет протяженности ни в месте (про-

странстве), ни во времени. Атомы имеют положение, а не величину, изолированы и независимы друг от друга. Пространство и время субъективны. Все изменения в мире происходят посредством прихождения атомов в существование и их уничтожением, а не какими-либо их изменениями в самих себе или между собой. Ашаритская онтология требовала существования Бога. Атомы должны были иметь причину, без которой они не смогли бы прийти в бытие, и не могло быть никакой гармонии или связи между ними. Эта причина должна быть *causa sui*, в противном же случае следует признать существование бесконечного регресса причинной связи. Ашариты нашли такую причину в свободе воли Бога. Она творит и уничтожает атомы и их качества и, таким образом, привносит в мир всякое движение и изменение. Получается, что именно воля Бога понималась основанием всех вещей.

В отличие от Лейбница, ашариты не столкнулись с трудностями в объяснении гармонии и связи между изолированными независимыми «монадами без окон», устанавливающими упорядоченный мир. Лейбниц вынужден был ввести в свою монадологию Монаду монад или Бога и отступить от теории предустановленной гармонии, чтобы привести в отношения между монадами гармонию и порядок, отказываясь от плюралистической и индивидуалистической метафизики. Ашариты же уже имели в структуре своей концепции Бога и в его воле обнаружили основание для порядка и гармонии в универсуме. Ашаритский атомизм стремится сохранить внешнюю реальность, сводя все к полной редукции к идеальному. Но ашариты не считали, что их атомы были внутренней работой бесконечного Первичного Бытия. Необходимое следствие ашаритских представлений об атомах – уход в идеализм. Их теория познания свела универсум до простого указания на упорядоченные субъективности, которые нашли свое окончательное объяснение в воле Бога. Поскольку интерес ашаритов был по преимуществу теологическим и связан с обоснованием единобожия в первую очередь, то и метафизические, и эпистемологические рассуждения выстраивались исключительно из соображений защиты идеи божественных творений, возведения людей к Богу и Его откровению, и заставляли их созерцать только в Нем единственный, по сути, факт универсума.

Теория причинности. Бог, согласно воззрениям ашаритов, является единственной причиной в истинном смысле слова. Никакая созданная

вещь, имеющая созданное могущество, не может быть причиной чего-либо.

Позиция ашаритов в отношении к *закону причинности* была скептической. Они отрицали объективную обоснованность причинной связи в природе. Никакая сотворенная вещь или бытие не может быть причиной чего бы то ни было. Вещи или существа по своей природе не обладают никаким могуществом или качествами, способными *произвести* какое-либо следствие. Так называемое могущество, которым люди и природные объекты, как нам кажется, обладают, не является эффективным, поскольку оно – произведенное, неоригинальное. Независимо от того, каким могуществом сотворенные существа могут обладать, оно должно быть дано Богом, который один только обладает всем действительным могуществом. Вещи мира, как мы видели, состоят из неделимых единых атомов, которые в каждый момент времени создаются и уничтожаются; и именно Бог создает и уничтожает и их, и их качества, тем самым вызывая всякое движение и изменение в мире. Таким образом, не существует такой вещи, как закон природы, и мир поддерживается постоянной, всегда повторяющейся деятельностью Бога. Не существует и такой вещи, как вторичная причина; если она и появляется, то это только иллюзия. Бог производит для нас видимость следствия в природе, так же как и объективные следствия сами-по-себе. Вещи мира не обладают никакой постоянной природой. Огонь, например, не обладает природой или качеством горения. Горит не огонь! Это Бог создает в субстанции «бытие горящим», когда ее касается огонь. Ашариты, таким образом, отрицали могущество в видимой причине, так же как необходимую связь между так называемой причиной и ее следствием.

Как уже упоминалось, ашариты отвергли идею причинности в целях защиты возможности чудес. Ортодоксальные школы признавали чудеса, равно как и универсальный закон причинности, но они также утверждали, что во время проявления чуда Бог приостанавливает действие этого закона. Так появляются возможные исключения. Ашариты, однако, полагали, что причина должна иметь всегда одно и то же следствие (т. е. следствие причины и причина причины не могут быть отличны в разное время). Приняв этот принцип так, как его сформулировал ал-Ашари, ашариты не могли согласиться с ортодоксальным представлением, и поэтому, доказывая возможность чудес, они отклонили закон причинности в целом, полагая, что нет никакого могуще-

ства в предшествующем, чтобы произвести последующее, единственным исключением является Бог. Иными словами, человеку недоступно ничего, кроме текучих впечатлений, феноменальный порядок которых определен только и исключительно Богом.

ГЛАВА IV РАЗВИТИЕ АШАРИЗМА. ПОЗДНИЕ АШАРИТЫ

§ 1. Ал-Бакыллани

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

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

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

Аль-Бакыллани написал 52 сочинения, из которых до наших дней дошли только шесть. Основные положения теологических взглядов Бакыллани изложены в его «Кита бат-тамхид» («Введение»), которое

по жанру можно отнести к *summae theologicae*. Все содержание книги можно разбить на три больших раздела:

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

2. Опровержение других религий, включая зороастризм, христианство и иудаизм, а также *баракхима* («брахмин» – некое учение, вероятно, уходящее корнями в индуистскую религию, было известно в основном тем, что не признавало пророков).

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

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

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

Имена и атрибуты. Бакыллани полагал, что понятие «имя» (*исм*) отлично от «поименованное» (имеющего имя, *ал-муссамма*) и «именующий» (*тасмийа*). В этом Бакыллани принимал и развивал мутазилитскую точку зрения, поскольку многие ашариты, увлеченные неко-

торами старыми семитскими идеями, стремились отождествлять имя и поименованное. Ситуация усложнялась тем фактом, что слово, которое мы переводим как «атрибут» (*сифа*), восходит к корню *васафа* – «описывать», от которого производится слово *васф* – «описание» и *алмавсуф* – «описанное». Бакиллани настаивает на том, что *сифа* (такие как «знание» или «могущество») отлично от *исм* (таких как «знающий» или «могущественный»). Тем самым он требует делать различие не только между именами и атрибутами Бога, но и в структуре самих имен и атрибутов также подчеркивает имеющееся различие.

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

Что касается первого определения, то здесь приведем слова Е. А. Фроловой, которая говорит, что первое определение «дает некую общую дефиницию, которая за понятием “объект познания” может предполагать разного рода объекты. Это могут быть и “умопостигаемые сущности”, т. е. мыслительные объекты, мир внутримысленный. Это могут быть и “вещи”, с помощью которых понятийно иногда уточняется характер объектов... Данное определение конкретизирует знание, относит его к существующим объектам. Но в нем нет совсем указания на то, что объект знания – объект природный, социальный и т. п. Взятая же в целом виде концепция разума у аль-Бакиллани позволяет заметить, что он стремится уменьшить зависимость разума от внешнего мира вплоть до почти полного упразднения всякого его взаимодействия»²⁰.

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

²⁰ Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии: Учеб. пособие. М.: ИФРАН, 1995. С. 77–78.

есть результат продолжительной рефлексии, или знание, которое базируется на необходимом, т. е. эмпирическое знание.

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

Дискурсивное знание – рациональное знание, о котором говорили мутазилиты.

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

Напомним позицию ашаритов: мир, который они определяют как все то, что иное, чем Бог, состоит из атомов и акциденций. Эти акциденции не могут длиться два последующих момента, но непрерывно творятся и уничтожаются Богом. Также и атомы, которым эти акциденции присущи, непрерывно творятся Богом и могут длиться благодаря акциденции длительности, сотворенной в них Богом. Фактически вся эта сложная схема направлена только на доказательство того, что мир, будучи сотворенным, должен с необходимостью иметь творца.

Версия ал-Бакыллани этого аргумента отличается от основного ашаритского. Ал-Бакыллани усиливает его двумя другими, в которых отличается «средний термин», но не сама диалектическая структура рассуждения. Во-первых, Бакыллани утверждает, что первичность некоторых вещей во времени требует «агента, который бы делал их первыми», а это и есть Бог. Во-вторых, он вводит концепцию случайно-

сти и утверждает, что вещи, рассматриваемые сами по себе, воспринимаются в различных формах или качествах. Тот факт, что они актуально обладают некоторыми формами и не имеют других, определяет некий «детерминант», который определяет также и то, что вещи должны получить именно эти формы, а не другие, и этот детерминант и есть Бог. Последний аргумент, или как его называют «аргумент *a contingentia mundi*», был принят и активно развит у поздних авторов, в частности у ал-Джувайни (ум. 1086 г.). Этот же аргумент использовал активно Ибн Сина в своей метафизике. Примечательно, что большинство ашаритских теологов выказывали особую склонность к «аргументу *a novitate mundi* (*худум*)» в той мере, в какой он гармонизировал с их собственными концепциями сотворения мира всемогущим Богом.

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

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

Казалось бы, – как этого и требовали и сами обстоятельства и та форма, в которых могла существовать философия в исламе, и задачи ашаризма, – рациональная составляющая должна была отойти на задний план, уступив место теологическим дискуссиям, но вопреки этим

обстоятельствам некоторые ашариты сочли необходимым дать помимо теологических еще и рациональные объяснения возможным телесным разрушениям и уничтожениям. За инициализацию этой дискуссии ответственность действительно лежит на Бакыллани. Так ал-Бакыллани описывал уничтожение (*фана*) как акт вычтения двух акциденций – цвета и формы (*каун*) – из тела. Так как тело не может существовать лишенным этих двух акциденций, такое действие необходимо влечет уничтожение этого тела. Такое уничтожение не зависит от присущей телу акциденции разрушения. Это был действительно странный тезис, вытекающий исключительно из спекулятивных рассуждений, поскольку стандартной концепцией на этот счет была та, согласно которой Бог, когда желает разрушить некоторое тело, создает в нем акциденцию разрушения, и как результат следует немедленное разрушение тела.

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

В своем трактате *Ат-Таухид* («Единство») ал-Бакыллани соглашался с мутазилитами в том, что люди способны доказать существование Бога логически, путем рациональных рассуждений, ссылаясь на то, что в Коране сказано, что Авраам постигал вечного Творца, неустанно размышляя об устройстве природы. Однако ал-Бакыллани отрицал, что человек способен отличить доброе от дурного без помощи откровения, поскольку в окружающем мире этих категорий нет и они установлены для людей Богом, хотя сам Аллах не подчиняется человеческим представлениям о правильном и ошибочном.

Свобода воли и касб. Кратко суть ашаритской теории присвоения может быть изложена так: 1) люди имеют присвоение (*касб*), но то, что присваивается (*муктасаб*), и то, что вызывает присвоение (*муксиб*), создано Богом; 2) человек не имеет такого присвоения (*иктисаб*) и не имеет такого действия (*фил*), которое влияло бы на существующие вещи, следовательно, и действие присвоения, и присвоенный объект созданы Богом. Бакыллани и его последователи несколько пересмотрели теорию присвоения. Соглашаясь со сторонниками присвоения в том, что человеческие действия сотворены Богом, он пытался показать, как присвоение может и являться могуществом в человеке, и не являться таковым, не оказывая влияния на действия человека. В каждом человеческом действии, говорит Бакыллани в итоге, следует различать между универсальным предметом действия и его специфической формой (и то и другое наличествует в любом из действий), которые понимаются как «состояния» действия. Например, наличие действия движения можно предположить в любом актуальном действии как состояние садиться или встать, или прогуливаться, или повергаться ниц в молитве. В то же время универсальный предмет действия, продолжает рассуждение Бакыллани, такой как движение как таковое, в действительности создан Богом, а способ выполнения (или состояние) этого движения, как, например, садиться, встать, прогуливаться, простирается ниц, не создан Богом; это присвоено могуществом человека, т. е. сущность действия возникает посредством могущества Бога, но становление (актуализация) действия как повиновение или неповиновение Богу – посредством могущества человека. Иными словами, в то время как могущество человека не влияет на существование действия, оно влияет на способ его существования. Бакыллани, таким образом, ввел в человеческие действия элемент свободы, за отсутствие которой упрекали Ашари.

§ 2. Ашариты Нишапура

В XI в. наиболее известные ашариты сосредоточились в Нишапуре (город на востоке современного Ирана). Нишапур, основанный сасанидским царем Шапуром I (242–273 г.), был одним из великолепнейших городов Хорасана. Период расцвета Нишапура наступил во времена Абдоллаха Тахира (828–844 гг.) из династии Тахиридов, который объявил этот город своей столицей. Затем Нишапур последовательно

становился столицей династии Саманидов (903–999 гг.) и Газневидов (962–1040 гг.), что обеспечивало его дальнейшее процветание и могущество.

Абу Бакр Мухаммад ибн ал Хасан ибн Фурак. Ибн Фурак родился около 941 г., вероятно в Исфахане, учился в Басре и Багдаде. В 982–983 г. в качестве учителя был приглашен эмиром в Нишапур, где для него была выстроена медресе. Он умер от яда в 1015 г., возвращаясь в Газну, куда его вызвал султан Махмуд.

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

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

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

Абу-л-Маали ал-Джувайни. Родился в Нишапуре в 1028 г. Занимался юриспруденцией. После 1048 г. вынужден был покинуть Нишапур: по некоторым источникам султан подписал ему смертный приговор, и Джувайни бежал в Хиджаз. Некоторое время он провел в Багдаде, затем преподавал в Мекке и Медине около четырех лет, за что получил прозвище *Имам ал-Харамайн*, «имам двух святынь». После 1063 г., когда преследование ашаритов официально прекратилось и ашаризм получил государственную поддержку, визирь Низам ал-Мульк основал сеть учебных заведений, которые получили название «медресе ан-Низамийя» (одно из первых таких медресе было открыто в Нишапу-

ре), и ал-Джувайни был приглашен туда в качестве учителя и преподавал до самой смерти – до 1085 г.

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

Главные положения, изложенные в *Иршад*, сходны с позицией ал-Бакыллани, но аргументы здесь более тщательны и учитывают многие современные дискуссии с оппонентами, кроме того, ал-Джувайни демонстрирует и хорошую осведомленность относительно идей, высказанных ал-Фараби и Ибн Сины. Например, если Бакыллани, следуя в своих положениях ал-Ашари, опровергает теорию *ахвал* (модусов) Абу-Хашима, то ал-Джувайни, напротив, стремится использовать это понятие и идентифицирует «модусы» с «атрибутами», стараясь вписать полученный концепт в ашаритский контекст. Помимо этого он устраняет различие между атрибутами сущности и атрибутами действия и вводит различие между атрибутами самости (*нафсиййа*, букв. *нафс* «душа; сам») и существования (*манавиййа*). Атрибуты самости – это те, что имеют отношение к *нафс*, сущности как «самому» в душе и неотделимы от нее. Атрибуты существования – это те, которые имеют отношение к «причине» (*илла*), содержащейся в Боге. Например, атрибут «знающий» восходит к «знанию», к *мана*, к «квазидействительной сущности», которая содержится в Боге. Точно так же, когда он говорит о модусах, он различает те, которые «причинены», и те, которые «не причинены» в том самом характерном смысле. Таким образом, хотя Джувайни и использует понятие «модус», он фактически уходит от мутазилитского *тавил* и отрицания божественных атрибутов, оставаясь в рамках ашаритской традиции.

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

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

Абу-л-Фатх Мухамад б. Абд ал-Карим аш-Шахрастани. Аш-Шахрастани родился на севере Хорасана в г. Шахрастан в 1075 г. (по другой версии в 1086 г.). Образование получил в Нишапуре. Много путешествовал, как и большинство ученых своего времени, активно участвовал в теологических диспутах, но вместе со славой приобрел и порицание за приверженность к аргументации философов и доктринам исаилитов. Около 1116 г. Шахрастани в течение трех лет преподавал в медресе ан-Низамийа.

Невозможно однозначно определить мировоззренческие и философские позиции аш-Шахрастани. С одной стороны, он несомненно принадлежал к ашаритам (обстоятельно ашаритская доктрина изложена им в его труде *Китаб нихайат ал-икдам фи илм ал-калам* («Предел отваги в теологии»)); с другой – он явно симпатизировал исаилитам, о чем свидетельствуют как его ученики и проповеди, так и некоторые его труды. В частности, таковым является трактат *Китаб ал-мусара'а* («Борьба»), направленный против Ибн Сины. Шахрастани критикует Ибн Сину по семи метафизическим вопросам, изложенным им в его трудах. Шахрастани приводит мнение Ибн Сины, опровергает его и дает собственное видение вопроса. Идеи и терминология, которую использовал Шахрастани, явно заимствованы у исаилитов.

Аш-Шахрастани – автор могочисленных трудов. До наших дней дошло упоминание свыше десяти его трактатов, среди которых «Ясные пути и доказательства», «Хроника мудрецов», «Сомнения Аристотеля и Ибн Сины и опровержение их», «О неделимой частице» и др. Самое известное произведение аш-Шахрастани – *Китаб ал-мисал ва-н-нихал* («Книга о религиях и сектах»), написанное в 1127 г. Как уже упоминалось, это доксографическое произведение посвящено описанию сект и их истории. Заслуга Шахрастани состоит в том, что он определил главные теологические проблемы и положил их в основу систематизации известных сект и доктрин. В отличие от книги ал-Багдади, посвященной исламским сектам, Шахрастани стремился избегать всякой полемики с ними и концентрировался только на дескриптивном, хотя и логичном, изложении материала.

§ 3. Ал-Газали

Абу Хамида ал-Газали называют величайшим мусульманином после Мухаммеда. Он является крупнейшей фигурой в истории ислам-

ской интеллектуальной культуры, поскольку именно ему удалось разработать стройную синтетическую богословскую доктрину, своего рода цельную мусульманскую философию, которая удовлетворяла основным задачам ортодоксальной теологии ислама его времени: она смогла учесть популярные доктрины ашаризма и суфизма, с одной стороны, и избежать и опровергнуть несовместимые с ортодоксальным исламом концепции приверженцев *фальсафа* – с другой. Газали вдохнул в исламскую теологию новую жизнь, переориентировав ее ценности и направление.

Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тайус Ахмад ал-Туси ал-Шафии, более известный своим прозвищем ал-Газали, родился в г. Тусе в 1058 г. Прозвище *ал-Газали*, означающее «прядильщик», которое он принял впоследствии, принадлежало его отцу. Отец, бедный дервиш, принадлежащий, вероятно, к суфиям, умер рано, оставив Абу Хамида и его брата на попечение одному своему другу-суфию. Известно, был ли отец Абу Хамида действительно прядильщиком шерсти или это только характерное для ранних суфиев прозвище²¹, которое указывает если не на аскетизм его владельца, характерный для ранних суфиев, то во всяком случае подчеркивает его бедность – один из идеалов суфизма, согласно которому человеком, ничем не владеющим, полностью владеет Бог, и этот человек сопричастен вечному божественному богатству. Вероятно, правы и те, кто часто трактуют это прозвище как символическое имя, отражающее духовный смысл работы Газали: прядение шерсти, которая тоже часто символически связывается с суфиями (от *суф* – «шерсть»), означает в данном случае отбор и обработку знания особым образом.

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

Вскоре после смерти Низам ал-Мулька от руки исмаилита-ассассина (в 1092 г.) ал-Газали, успешно преподававший в медресе и имевший большое политическое и теологическое влияние, неожиданно для всех в 1095 г. оставил свой пост, покинул Багдад и встал на су-

²¹ Ср. например: ас-Сакати – «уличный разносчик»; ал-Халладж – «чесальщик хлопка» и т. д.

фийский путь духовного искания. В это время он много путешествовал, посетил Сирию, Иерусалим, Египет. По легенде в 1097 г. на могиле пророка Ибрагима ал-Газали поклялся «никогда не брать денег от правителей и не угождать им». Его обратный путь в Тус лежал через Багдад, но, исполняя свой обет, Газали не посетил правителей города. Остаток своих дней Газали прожил затворником в родном Тусе, избегая столичной жизни и снова вернувшись к преподавательской деятельности. Умер в 1111 г.

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

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

Главный труд Газали – *Ихйа улум ад-дин* «Воскрешение наук о вере»²², книга, которая по своей значимости фактически приближалась к Корану и которая соединила в себе догматы суннитско-традиционалистского ислама и ценности «умеренного» суфизма. В этом труде Газали воплотил результаты своих духовных исканий, осуществив синтез духа и разума, науки и веры.

Результатом изучения Газали различных учений философов стали его труды «Намерения философов» (*Макасид ал-фаласифа*), где изложены основные позиции философии Ибн Сины и ал-Фараби, и «Опровержение философов» (*Тахафут ал-фаласифа*), в котором Газали полемизирует с представителями «фаласифа» – восточного перипатетизма. Эти книги принципиально связаны между собой, поскольку, по словам ал-Газали, прежде чем приступить к критике философов, следует подробно изложить предмет критики – собственно философские позиции своих оппонентов. Ответом на последний труд стал известный трактат Ибн Рушда «Опровержение опровержения» (*Тахафут ал-*

²² Русский перевод: *Абу Хамид Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. Избранные главы* / Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М.: Наука, 1980. 376 с.

тахавут)²³. «Намерения философов» были переведены на латинский язык в 1145 г. испанским переводчиком и схоластом Домиником Гундисальвом (Гундиссалинусом), и этот труд настолько добросовестно разбирал позиции перипатетиков, что фактически считался на Западе подлинно перипатетическим произведением, поскольку другие работы Газали средневековым европейским философам не были известны; по иронии судьбы Газали прослыл сторонником тех самых положений, против которых он резко и основательно выступал. Практически все теологи XIII в. считали *Альгазеля* учеником Авиценны. Альберт Великий, Фома Аквинский и Роджер Бэкон постоянно упоминали имя Альгазеля как арабского аристотелика наряду с Авиценной и Аверроэсом, хотя, наверное, никогда больше у перипатетиков не было большего противника, чем Газали, но его взгляды как оппонента на это учение были изложены в «Опровержении».

В 1106 г. Фахр ал-Мульк (сын Низам ал-Мулька) уговорил Газали на некоторое время вернуться к преподаванию, и ал-Газали ненадолго возобновляет чтение лекций в медресе ал-Низамия в Нишапуре. Видимо, примерно в это время, в последние годы своей жизни, стремясь передать ученикам свой уникальный духовный опыт, ал-Газали пишет трактат «Избавляющий от заблуждений» (*ал-Мункид мин ад-далал*)²⁴, в котором он подробно описывает свой духовный путь и излагает те выводы, к которым пришел. Этот автобиографический текст раскрывает причины ухода Газали на суфийский путь: высказав сомнения в знаниях богословов и философов, ал-Газали пытается отыскать метод постижения истиной природы вещей, рассматривая четыре категории «искателей истины», среди которых суфии, их методы и способы показали Газали наиболее действенными.

Одним из главных источников опасности, по мнению Газали, было движение исмаилитов, которые под руководством Хасана ибн Саббаха в горном замке Аламут стремительно набирали политический вес, фактически представляя собой теократическое исмаилитское государство; исмаилиты представляли угрозу для мусульман-

²³ *Аверроэс (Ибн Рушд)*. Опровержение опровержения. СПб.; Киев: Алетейя, УЦИММ-ПРЕСС, 1999. 688 с.

²⁴ *Ал-Газали*. Книга, избавляющая от заблуждений / Пер. А. Сагадеева // Аль-Газали, Абу Хамид. «Весы деяний» и другие сочинения. М.: Издат. дом «Ансар», 2004. 216 с.

традиционалистов, а впоследствии и для крестоносцев. Низам ал-Мулк, как известно, пал жертвой одного из ассасинов Хасана ибн Саббаха.

Исмаилитов за их доктрины называли *батынитами* – «ищущими сокровенный смысл (Корана)» (в противовес *захиритам*). Газали написал несколько трактатов против них. В «Книге, избавляющей от заблуждений» Газали еще раз вернулся к рассмотрению позиций батынитов, в одной из четырех категорий «искателей истины» охарактеризовав их как заявляющих, что «они поборники учения, особенностью которого является то, что они перенимают знания у непогрешимого имама»²⁵. Именно эта доктрина о непогрешимости духовного руководителя мусульман – имама, по мнению Газали, представляет собой наибольшую опасность исмаилитской системы для суннитской общины.

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

Изначально Газали пришел к мистицизму путем интеллектуальных исканий. Он говорил: «Затем я обратил свой взор на собственное положение – и оказалось, что я весь утопаю в мирских связях, опутавших меня со всех сторон. Обратив же взор на деятельность свою, причем на самое лучшее, что в ней было, – на чтение лекций и преподавание, – я обнаружил, что меня занимают науки, не имеющие ни значения, ни пользы для того, кто готовит себя к путешествию в потусторонний мир. Поразмыслив далее о целях, которых я хотел достичь в своей преподавательской деятельности, я обнаружил, что помыслы мои были направлены в отношении этих целей не исключительно только на Всевышнего Аллаха, но что побудительным мотивом и двигателем для меня служили поиски почестей и широкой известности»²⁶.

Пережитый Газали опыт побудил его на создание трактата «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа улум ад-дин*). Число глав этого произведения глубоко символично – сорок – по числу дней терпения и испы-

²⁵ *Ал-Газали*. Книга, избавляющая от заблуждений... С. 164.

²⁶ Там же. С. 189.

тания, которые мистик обязан провести в уединении, прежде чем ступить на путь познания. Число «сорок» также употреблялось как синоним понятия «множество» и вызывало в воображении мусульманина почти бесконечный ряд ассоциаций.

Основной смысл и задача «Воскрешения наук» – это подготовка человека к смерти. Смерть страшна, поскольку по решению сурового судьи в день Страшного суда может стать налом вечно длящегося наказания; но в то же время смерть и желанна, поскольку переносит любящего в присутствие извечного Возлюбленного (именно так понимали суфии Бога) и тем разрешает томление его души, которая наконец обретает вечный мир. Газали учит прожить отпущенный земной срок в соответствии со священным законом, но не придерживаясь исключительно его буквы, а придавая всей своей жизни сакральный смысл – быть готовым к встрече с Богом в любой момент.

Именно синтез мистицизма и ортодоксального богословия сделал Газали самым влиятельным теологом средневекового ислама. Поскольку Газали сознавал опасность эзотерических и гностических течений в исламе (он доказал это, выступая против теорий исмаилитов) и в то же время понимал бессмысленность деятельности богословов и юристов («Избавляющий от заблуждений» в одинаковой мере показывает несостоятельность и исмаилитского, и философского, и богословского учения), то предложил срединный путь – «жить истинами веры и поверять эти истины суфийским опытом».

Оценка предшествующей философии. Ал-Газали разделил все философские направления своего времени на три большие группы: материалистов (*дахриййун*), натуралистов, или деистов (*табиййун*), и теистов (*илахиййун*). Материалисты-дахриты выстраивали свои концепции по эллинским образцам, заложенным Эмпедоклом, Анаксагором и Демокритом. Они полностью отказались от идеи Бога и полагали, что универсум существует вечно, сам, без творца, признавали вечность времени и материи и объективные законы универсума, благодаря которым универсум развивается и которые могут быть познаны. Натуралисты признавали творение, усматривая цель и мудрость в порядке вещей, и выводили тем самым существование Творца, или Бога, но они отрицали духовное и бессмертное существование человеческой души. Они полагали человеческую душу одним из проявлений тела и соответственно отрицали веру в ад, рай, воскресение и Страшный суд, считая их старыми сказками, утратившими актуальность. Наконец

теисты, согласно ал-Газали, занимали скорее дискуссионную позицию по отношению к первым двум направлениям, стараясь нивелировать те затруднения, к которым те пришли. Сократ, Платон и Аристотель причисляются Газали к теистам, но наиболее очищенной от затруднений и заблуждений видится ему концепция Аристотеля.

Среди последователей Аристотеля у арабов заслуживают внимания преемники его философии – Ибн Сина и ал-Фараби. Исходя из этого, Газали решает оценить адекватность современной ему перипатетической философии, подробно рассматривая и анализируя философские положения Ибн Сины и останавливаясь в основном на вопросах математики, логики и физики и практически не касаясь вопросов политики или этики. Газали показывает, что положения перипатетиков могут быть сведены к логике или математике, но при этом совершенно не учитывают тех принципов религии, которые изложены в Коране.

Ал-Газали не отрицает значимости математики, физики, логики. До определенной границы они нейтральны по отношению к религии, не имеют к ней непосредственного отношения. Но зачастую те, кто занимается математикой и логикой, настолько увлекаются ее доказательностью, что начинают применять математические доказательства в любой сфере, в том числе и в религии. Что касается метафизики (а в данном случае философия и метафизика у ал-Газали отождествляются), то с ее помощью обосновать или раскрыть религиозные положения также невозможно. Сама метафизика заслуживает критики, поскольку большинство заблуждений философов именно в ней. Кроме того, если математические положения доказательны, то метафизические только предположительны, что тоже не делает метафизику способной серьезно обосновать те или иные принципы, причем не только религиозные, но и свои собственные – философские.

Таким образом, религиозные принципы могут быть объяснены ни с позиций метафизики, ни с позиций философии как таковой, а только исходя из своих собственных оснований. Попытка совместить дух греческой философии и дух исламской религии, отождествить догмы ислама с образцами аристотелевской или платоновской систем фактически ведет к отказу от положений религии и к еретическим позициям. Иными словами, факты религии не могут быть ни доказаны, ни не доказаны, и тем более к фактам религии нельзя подходить с чувственоданных, сенсуалистских позиций, поскольку все, что касается религиозных принципов, принципиально трансцендентно.

Фактически ал-Газали высказывает сомнение в отношении трех философских положений: вечность мира, отрицание божественного знания о партикуляриях и отрицание телесного воскресения.

Главная проблема, на которой подробно останавливается ал-Газали, – это проблема вечности мира. Газали как последовательному теологу было трудно признать ту позицию, свойственную материалистам, согласно которой мир есть саморазвивающаяся по собственным законам система. Также не близка ему была точка зрения философов, таких как ал-Фараби или Ибн Сина, которые, будучи мусульманами, не отрицали существование Бога как вечного творца универсума, но, являясь подлинными последователями Аристотеля, полагали, что деятельность Бога состоит только в привнесении вовне, в актуальное состояние того, что присуще в возможности первоматерии, которая тем самым представляется чем-то совечным Богу. Таким образом, Бог оказывается ответственным не за сотворение вещей из небытия и привнесение их тем самым в бытие, а только за перевод потенциального бытия посредством формы в актуальное бытие. Иными словами, Бог творит универсум не «из ничего» (*ex nihilo*), а творит из бесконечного набора заранее данных возможностей в бесконечном времени.

Ал-Газали в свою очередь выстраивает собственные положения, интерпретируя слова Корана о творении. Бог творит мир из абсолютного ничто в конкретный момент в прошлом, который представляет собой по отношению к настоящему некий конечный интервал. Бог творит не только сами вещи, но Он также творит и материю, и формы, и время, а потому время и материя не могут быть бесконечными или совечными Богу. Могущество Бога и Его способность непрерывного творения полностью исключают самостоятельность и независимость от него материального начала.

Ал-Газали указывает философам, что многие их аргументы логически несостоятельны, многие из тех положений, которые должны быть взаимосвязаны, фактически не соотносятся между собой, а те положения, которые они принимают за базовые или исходные, на деле сами требуют оснований. Например, философами признаются такие положения, которые не могут быть сами логически обоснованы и, как правило, принимают самоочевидность посредством интуиции. Таковыми, например, следует признать утверждения, что каждое событие имеет свою причину или что причина производит следствие с необходимостью. По мнению Газали, эти положения скорее являются следствия-

ми догматизации мусульманскими перипатетиками философии Аристотеля и что заблуждением является их некритичное признание.

Хотя в природе и в человеческой жизни существует огромное количество событий, для которых мы могли бы установить причину или определить их как следствия некоторой причины, при более внимательном рассмотрении мы не можем доказать наличие связи между ними. Например, утоление жажды водой не свидетельствует о том, что жажда проходит именно в результате употребления воды, поскольку существуют ситуации, в которых жажда может пройти и независимо от питья. Точно такова же связь между голодом и насыщением. Огонь также не может быть причиной пожара, поскольку огонь сам по себе является мертвым телом, и только Бог вызывает то бедствие, которое приписывается огню. Между указанными парами явлений отсутствует причинно-следственная связь, и это отсутствие свидетельствует о всемогуществе Бога, который творит все события и явления в мире природы и человека в том или ином порядке, представляющемся людям связью самих этих явлений.

Что касается философии, то Газали готов принять только одно из положений аристотелизма – учение о первых принципах логики или правила силлогизмов. Отбросить же любую религиозную доктрину только на том основании, что ее ошибочность доказана логически, Газали тоже не готов. Фактически он приходит к двойственному выводу. Ничто не является «возможным» в философии, пока не доказана его логическая необходимость, но ничто не является и «невозможным» для религии, иначе это будет самопротиворечивым утверждением. Таким образом, согласно Газали, философия и религия являются, по сути, двумя разными сторонами, разными позициями. Философы не готовы признать тех фактов религии, которые предоставляет сама религия. Для религии опровержение ее фактов на основании логики и доказательств, основанных на эмпирической базе, не будет являться обоснованным опровержением. Здесь любопытно отметить, что сам Газали, оставаясь на пути ашаритской теологии, тем не менее, использует для обоснования своей позиции сугубо философские методы.

Об универсалиях и партикуляриях. Газали не принимает той идеи универсалии, которую философы считают существующей в разуме. По мнению Газали, в разуме есть только то, что есть в чувствах. Но воспринимаемое чувствами существует в виде совокупности, которую сами чувства разделить на единичности не в состоянии, в то время как

разум способен это сделать. При расчленении данной совокупности каждая отдельная ее часть настолько же единична, насколько и вся совокупность. Кроме того, чувственное восприятие формы любой единичной вещи тождественно любой иной форме единичной вещи того же класса вещей. Иными словами, если кто-то, увидев одного человека, видит вслед за ним другого, то у него не возникает новой формы, как это бывает, когда он после человека видит коня, – в этом случае он воспринимает две различные формы. Аналогичным образом форма воспринятой воды представляет любую другую воду, ибо форма воды запечатлевается в воображении как образ всех вод. Исходя из такого сорта доводов Газали утверждает, что любая форма мыслится как универсалия, но при этом ее источник – чувства, а не разум.

Теория присвоения Газали. Рассуждение о свободе воли Газали начинается с изложения той точки зрения, с которой согласны все сторонники предопределения: Бог, который создал человека и его могущество, создал также все его действия, и все эти его действия остаются зависимыми от могущества Бога. В поддержку этой точки зрения Газали выдвигает два аргумента. Во-первых, поскольку могущество Бога совершенно и неограниченно, не может не быть так, чтобы действия человека были созданы Богом. Во-вторых, так как действия человека зависимы от движений его тела, а все движения тела человека зависят от их сущности, которая настолько же зависима от могущества Бога, то и нет никакой причины для того, чтобы отличать в этом отношении некоторые движения, названные действиями, от других движений. (Подчеркнем слово «движение», поскольку оно является ключевым для Газали в выстраивании его точки зрения на присвоение.) Кажущийся странным на первый взгляд, этот второй аргумент направлен на тех сторонников свободы воли, которые различали между определенными действиями, над которыми Бог имеет могущество, и действиями, над которыми Бог не имеет никакого могущества. Например, некоторые полагали, что Бог имеет могущество над движением и покоем человека, но не имеет могущества над его верой и неверием, или различали благородные действия, как созданные Богом, и низкие поступки, как созданные человеком.

Поскольку Бог является единственным, кто творит движения человека, то это исключает их из объектов человеческого могущества посредством присвоения (*иктисаб*).

Бог сотворил в едином акте могущество (*кудра*) и объект могущества (*макдур*), а также в едином акте сотворил выбор (*ихтийар*) и объект выбора (*мухтар*). Здесь под «могуществом» Газали подразумевает могущество движения, используемое в общем смысле как могущество действовать, а под «выбором» – выбор между движением и неподвижностью. Так, под «объектом могущества» и «объектом выбора» он подразумевает движение, выполненное посредством могущества осуществлять движение как результат выбора осуществлять движение, а не не осуществлять его; выражаясь проще, подразумевается добровольное движение в смысле любого добровольного действия. Итак, чтобы человек мог осуществить добровольное движение, например, поднять руки, должны наличествовать три условия: 1) могущество движения; 2) выбор между движением и неподвижностью; 3) движение, выполненное посредством могущества в результате выбора. Каждое из этих трех условий, как полагает Газали, создано в человеке Богом. Что касается сотворенного могущества движения, так же как сотворенного движения как атрибута (*сифа*), созданного в человеке Богом, тут он проводит различия между могуществом и движением следующим образом: могущество – это атрибут человека и творение Бога, но оно не есть присвоение (*касб*) человека, в то время как движение это одновременно и атрибут человека, и творение Бога, но в то же время и присвоение человека, поскольку оно возникает как объект могущества через другое могущество, а именно могущество выбора. Движение, таким образом, имеет отношение к другому атрибуту, который должен называться могуществом, и именно поэтому такое движение называется присвоением. Иначе говоря, присвоение – это любое движение человека, которому предшествуют могущество движения и могущество выбора, т. е. воли, направленной на это могущество движения, плюс такое допущение, что движение само по себе и могущество движения и воли использовать это могущество движения суть все сотворены Богом.

Присвоение – безотносительно предположения, что оно создано Богом – не может быть ни исключительно вынужденным действием, ни исключительно свободным действием. Оно не может быть исключительно вынужденным действием, поскольку человек с необходимостью осознает различие между движением, которое является объектом его могущества (как, например, подъем руки), и неконтролируемым движением (дрожь руки). Последний вид движения является, очевид-

но, одним из примеров чистого принуждения; первый же вид движения не может принадлежать к чистому принуждению. Следует заметить, что тот же самый аргумент использовался Джувайни и Ашари для опровержения теории принуждения. Не может, продолжает Газали, движение быть исключительно свободным действием человека, поскольку человеческое знание не охватывает различных составляющих присвоенных движений и их количества; иначе говоря, чтобы человеку быть единственным автором собственного движения, ему нужно обладать предзнанием и контролировать все мыслимые обстоятельства, которые позволяют этому движению осуществиться, но никакой человек не имеет такого предзнания и контроля. Газали заключает: поскольку обе эти крайности ненадежны, остается только принять среднее направление относительно рассматриваемых положений, а именно что движение определено могуществом Бога посредством творения и могуществом человека посредством другого вида отношения, которое и называется присвоением (*иктисаб*). Короче говоря, присвоение – это описание любого действия, следующего из выбора человека согласно предположению, что могущество человека выбирать действие, могущество человека действовать и само действие, следующее из осуществления этих двух могуществ, суть все созданы Богом. Таким образом, присвоение, посредством которого действия человека преподносятся как объекты его могущества, в действительности сотворены в человеке Богом. В этих рассуждениях Газали поясняет положения, выдвинутые Ашари.

Уточняя свое собственное понимание свободы воли, Газали дает ответ на вопрос: «Имеет ли человек возможность выбора (*ихтийар*) действия и воздержания от действия?» Газали отвечает положительно и подчеркивает, что это не противоречит утверждению о том, что все является обязанным своим существованием творению Бога, поскольку сам выбор также обязан своим существованием творению Бога, и человеку выбор, который он делает, навязан.

Газали поясняет это утверждение на примере процесса поглощения пищи. Этот процесс представлен им так, чтобы показать в нем множество условий, не зависящих от человека и сотворенных Богом: руки, благодаря которым человек может брать пищу; сама пища; чувство голода; знание, что желание пищи успокаивает голод; чувство пригодности пищи для поедания; знание, что рассматриваемая пища является пригодной для поедания; решение воли принять пищу; движе-

ние руки в направлении пищи. «Решение воли» и называется выбором (*ихтийар*), и оно, как и все другие шаги в процессе поедания пищи, также сотворено Богом.

Обычная последовательность событий, наблюдаемых в мире (напомним точку зрения Газали) не предполагает причинного отношения между ними, а обязана скорее «обычаю» со стороны Бога творить вещи непрерывно в том же самом порядке последовательности; это именно обычные, привычные действия Бога, и в них не происходит никаких изменений.

Свою концепцию непрерывного творения как божественного обычая Газали переносит на проблему свободы воли. Одна из сотворенных вещей есть условие для другой вещи, так как одна вещь предшествует, а другая должна ей следовать. Подобно этому воля сотворена только после знания, знание сотворено только после жизни и жизнь сотворена только после тела. Соответственно творение тела есть условие для возникновения жизни, но не жизнь произведена телом; творение жизни – условие для творения знания, но не знание произведено жизнью. Любая субстанция не предрасположена к восприятию знания, кроме тех случаев, когда она имеет жизнь. Творение знания есть условие для решений воли, но не знание производит волю, а скорее только живое и знающее тело может воспринимать волю. Этот способ последовательности непрерывно творимых вещей осуществляется согласно фиксированному и неизменному порядку, который установлен милостью Бога и Его вечным могуществом. Человеческие действия суть объекты той же самой процедуры божественного предопределения и божественного предустановления, которые управляют всеми естественными событиями в мире. Например, человеческое действие письма сотворено Богом посредством сотворения в человеке, который имеет желание писать, четырех условий: 1) сотворение Богом в душе человека знания о том, к чему он имеет желание, это знание называется также пониманием и осознанием; 2) сотворение Богом в душе человека воли, т. е. сильной и решительной склонности, названной намерением; 3) сотворение Богом в руке человека соответствующего атрибута, названного могуществом (*кудра*), т. е. могущества писать; 4) сотворение Богом в руке человека движения, т. е. действия письма. Эти четыре условия не имеют между собой причинно-следственной связи, а скорее существуют в человеке как во «вместилище» и каждое из

этих четырех условий следует за предшествующим ему, как нечто обусловленное следует за тем, что предшествует ему как условие.

Здесь снова встает вопрос, каким же образом эти четыре условия возникают в теле человека: по принуждению (*джабр*); собственному человеческому творению (*ихтира*); либо в силу присвоения (*касб*). Газали отвечает несколько неожиданно: каждый этот взгляд верен только в некотором отношении.

Таким образом, теория присвоения, которая в случае рассмотрения Газали позиции Ашари использовалась в качестве разрешения конфликта между абсолютным принуждением и абсолютной свободой, теперь в изложении его собственной позиции включена в число тех теорий, которые он приписывает «тем, кто тратит себя попусту в легкой жизни видимого мира» и может пониматься только как верная в некотором отношении.

Далее, отвечая на вопрос о том, как может человек пониматься одновременно как действующий по принуждению и на основании выбора, Газали делит человеческие действия на три типа. Первый тип – это действие выбора, иллюстрируемое актом письма, или любое суть преднамеренное движение. Второй тип – это «волевое действие», но термин «волевой» Газали использует в смысле «инстинктивный». К таким действиям можно отнести дыхание или закрывание век, когда на глаза направлена, например, игла. В описании типов действий у Ашари и Джувайни этот тип описан как «необходимый» и иллюстрирован движениями дрожи. Третий тип – естественное действие, иллюстрируемое рассечением воды, когда кто-либо погружается в нее. Термин «естественный» следует понимать в смысле «общепринятый», и он соответствует тому, что Ашари и Джувайни называют произведенными следствиями, т. е. действие, произведенное человеком в чем-то вне его собственного тела.

Хотя Бог является творцом всех этих трех перечисленных типов действий, человек принимает участие в первом типе, будучи присваивателем. Газали пытается показать, что, хотя все три типа человеческих действий являются в действительности одним и тем же типом относительно необходимости и принуждения, поскольку все они сотворены Богом, первое из этих трех типов действий обязано своим существованием как принуждению, так и выбору, и тем самым человек также имеет к этому отношение.

Газали показывает, как роль человека в действии «выбора» отличается от его роли в действии «воли». Напомним, человеческий акт письма создан Богом посредством сотворения в человеке четырех условий, а именно знания, воли, могущества и движения. Действие выбора и действие воли возникают вместе с знанием, что действия должны быть полезными, следуют за волей, которая приводит к этому действию. «Знание» и «воля», которые следуют за ним, отличаются. В случае действия воли, как, например моргание век, когда игла направлена в глаз, знание, что закрытие век будет благотворным действием, является мгновенным, без колебания и размышления, так что этот вид действия, согласно Газали, возникает благодаря воле, которая действует одновременно с мгновенным знанием. Как уже было сказано, термин «воля» используется Газали в смысле инстинктивного действия.

В случае действия выбора, скажем, написание письма кому-нибудь, человек не имеет мгновенного знания о том, делает он это во благо или во вред, благо или воля писать или не писать не следует из действия мгновенно. Действие воли в таком случае возникает медленно, и только после размышления при помощи проницательной способности ума человек узнает, будет ли являться действие воли благим (полезным) или вредным. Поскольку воля пробуждается, чтобы сделать только то, что становится очевидным для ума как благо (именно такая воля называется по-арабски *ихтийар*), выбор (термин, восходящий к термину *хайр* – «благо»), то воля пробуждается, чтобы сделать только то, что стало очевидным для ума как благо. Таким образом, Газали заключает, что воля становится выбором или что выбор является способом выражения особого вида воли. Побуждение воли становится подвластным суждению ума и чувственному восприятию, могущество подвластно побуждению воли, а движение подвластно могуществу. Все это определено в человеке с необходимостью, без осознания, так что он – только вместилище, субстрат для определенных условий, которые, тем не менее, происходят из человека. Итак, существуют человеческие действия выбора, и человек есть вместилище состояний, которые ведут к действию, сотворенному в нем Богом.

Таким образом, концепция присвоения трансформируется у Газали в концепцию «вместилища», или субстрата, и именно так, по его мнению, можно представить человека как действующего одновременно по принуждению и согласно выбору. Человек принужден к действиям

в том смысле, что все произведено в нем, но произведено чем-то иным по отношению к нему и не им самим. Смысл, в котором человек является обладателем выбора, состоит в том, что он является вместилищем (*махалл*) воли, которая имеет место в нем по принуждению после вынесения умом суждения, что действие, которое должно последовать, будет благом, чистым и благотворным, и это суждение также имеет место по принуждению. Человек, таким образом, находится под принуждением наряду с выбором, благодаря которому он действует, т. е. поскольку действие огня в горении, например, является чистым принуждением, и действие Бога есть чистый выбор, действие человека находится в промежуточном положении между этими двумя позициями, поскольку это принуждение находится на одной ступени с выбором.

Эта концепция человека как вместилища состояний, которые ведут к действиям и по отношению к которым действователем будет Бог, добавляет Газали, делает также и человека творцом действий, хотя и не в том же самом смысле, в котором Бог является их творцом.

Таким образом, в своей концепции свободы воли Газали пересмотрел объяснение Джувайни элементов выбора в человеческих действиях, элиминировав отсюда вызывающую возражения теорию причинной связи. Так, в то время как для Джувайни человеческие действия происходят посредством серии причин и следствий, для которых могущество человека является непосредственной причиной этих действий, по мнению Газали, человеческим действиям предшествует ряд условий, из которых могущество человека является непосредственным условием его действий. И тогда как у Джувайни Бог является конечной причиной и понимается как косвенный творец каждой причины в этом ряду, в том числе и действий человека, для Газали Бог является непосредственным творцом каждого условия в этом ряду, в том числе и действий человека. Наконец, тогда как действия человека у Джувайни, несмотря на то, что они приходят в существование по необходимой причине его могущества, содержат элемент выбора, поскольку могущество человека является непосредственной причиной для его действий, и являются «независимыми» по отношению к существованию причины этого действия, для Газали человеческие действия, несмотря на то, что они существуют как непосредственно сотворенные Богом, содержат элемент выбора согласно той точке зрения, что могущество

человека, хотя и создано Богом в человеке как непосредственное условие его действия, рассматривает его только как свое «вместилище».

Стремясь показать бессилие философской мысли, ал-Газали полностью вывел мусульманскую теологию из-под воздействия философии. Признавая сверхъестественность божественного озарения, он «реабилитировал» в глазах мусульманского правоверия мистицизм суфиев, к которому до тех пор было несколько подозрительное отношение. Таким образом, ал-Газали стал в мусульманском мире родоначальником ортодоксального мистицизма. Сочетав его с догматикой ислама и сформулировав целый ряд моральных положений, он стал первостепенным богословским авторитетом.

Ал-Газали включен в ашаритскую систему мысли, и можно сказать, что он своим учением завершил ашаритскую метафизику. Дав систематическое опровержение греческой философии в «Опровержении», он полностью уничтожил то опасение интеллектуализма, которым характеризовался ортодоксальный ислам. Следуя Газали, ортодоксальные ученые одинаково стали использовать и догматы, и метафизику. Строго говоря, ал-Газали уже не был ашаритом в полной мере, хотя сделал ашаритское богословие настолько популярным, что оно фактически стало ядром мусульманского богословия вообще, долгое время оставалось и остается таковым и до настоящего времени.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ашаризм, возникший в кризисную для мусульманской рациональности эпоху, был двояким по своей сути, как и вся философия калама. В рамках проблематики ашаризм носит теологическое содержание, в рамках метода – рациональное.

Двоякий характер ашаризма отражается и в тех результатах, которых достигло это направление. Одним из значительных теологических результатов и заслугой ашаритской системы было то, что она смогла приостановить развитие свободной мысли, свободное рациональное обсуждение любых вопросов в рамках теологической и религиозной сферы. Это сугубо религиозная сторона роли ашаризма, имеющая значение в первую очередь для становления догматики ислама, и с философских позиций сомнительная заслуга, сказали бы мы, если бы не обратная сторона ашаризма. Ашаритский способ мысли имел и ра-

циональные результаты. М. Ватт²⁷ правильно называет ашаризм первой волной эллинизации в исламской философии (вторая волна – *фалсафа*). Часто, обсуждая исламскую философию, исследователи задаются вопросом, насколько самостоятельной была эта философская традиция, насколько независимой от греческой философии. Понятно, что однозначный отрицательный или положительный ответ тут невозможен, он в любом случае будет тенденциозным.

Арабская мысль была хорошо знакома с греческой философией, многие классические греческие тексты были переведены на арабский язык. Другое дело, что этим знанием обладало исключительно небольшое число интеллектуалов: переводчиков, а затем и философов. Эти знания фактически не имели никакого практического значения для развития ислама или философии ислама, будучи фактически изолированными от исламской культуры. И в этом случае более важным представляется то, что и мутазилиты, и ашариты активно обратились к наследию греческой философии, усвоив ее методы и адаптировав способы решения основной философской проблематики к полному спектру проблем собственно исламской теологии и через него выйдя на довольно широкий пласт собственно философских проблем, пытаясь каким-то образом интегрировать как греческую интеллектуальную традицию, так и догмы ислама. Но если мутазилиты практически сразу перешли на позицию «рациональность ради самой рациональности», пренебрегая ради этого целями и задачами ислама как религии, что было болезненно для ислама, поскольку эта религия все еще пребывала в состоянии развития и поиска собственных догм и ортодоксальных положений, то заслугу ашаризма в отношении именно этих задач трудно переоценить.

Перед ашаритами стояла трудная задача. С одной стороны, им необходимо было усилить позиции догматики, подтвердить незыблемость выработанных наконец в ортодоксальном исламе догм и защитить их от нападок рационалистов, а с другой – защитить и саму рациональность, сам обоснованный, аргументирующий подход к выработке тех или иных положений, даже носящих догматический характер, в условиях, когда рациональность становится жупелом, а рационалисты приравниваются к государственным преступникам.

²⁷ *Watt W. Montgomery. Islamic philosophy and theology. An extended Survey. Edinburgh University Press, 1985.*

Ранние ашариты, занятые разработкой основных положений догматики, если и обращались к рациональным инструментам, то только как к «оружию врага». Классический ашаризм, в свою очередь, занял очень трудную позицию компромисса между двумя враждебными сторонами, результатом которой была выработка той позиции, которая много веков спустя в применении к европейским схоластам была названа «теорией двух истин» и фактически спасла «научный метод», позволив разуму занять одну ступеньку рядом с верой. Ашариты разработали первую концепцию компромисса разума и веры, таким образом объединив греческий философский метод и религию ислама, что результат не потребовал никаких компромиссов со стороны основных догматов ислама.

Ориентированные на догмы религии, ашариты, тем не менее, были далеки от догматизации самого мышления, что позволяло им вести открытые и содержательные дискуссии с другими направлениями философии и теологии. Это и, разумеется, то, что ашариты победили страх ортодоксии перед рационализмом, показав, что использование разума как инструмента обоснования не всегда ведет к отрицанию базовых догм религии, оказало серьезное влияние на уровень интеллектуальной активности среди мусульман.

Еще одним результатом развития ашаритской философии стал синтез суфизма и суннизма, произведенный ал-Газали, которого по праву можно назвать последним ашаритом. Этот синтез интеллектуализма, рационализма, ортодоксии и живой народной, мистически ориентированной религии завершил долгий и трудный процесс формирования ислама и исламской теологии, заложив направление ее развития на многие века вперед.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

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

Ал-Ашари. О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву (фрагменты) // Степанянц М. Т. Восточная философия: Вводный курс: Избр. тексты. М., 1997.

Ал-Ашари. Разъяснение основ вероисповедания / Пер. Э. Кулиева. URL: <http://salafsalih.narod.ru/Ibana.doc> (15/02/2008).

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

Ал-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. Избранные главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М.: Наука, 1980.

Аль-Газали Абу Хамид. «Весы деяний» и другие сочинения: Пер. с араб. М.: Издат. дом «Ансар», 2004.

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

Основная литература

Вольф М. Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам: Учеб. пособие. Новосибирск, 2005.

История восточной философии: Учеб. пособие. М., 1998.

Степанянц М. Т. Восточная философия: Вводный курс. Избр. тексты. 2-е изд., испр. и дополн. М.: Издат. Фирма «Восточная литература» РАН, 2001.

Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии: Учеб. пособие. М.: ИФ РАН, 1995.

Дополнительная литература

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. Атомистика калама и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1978.

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

Ислам: энциклопедический словарь. М., 1991.

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

Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1973.

Мукбель Мохамед Абдул Кани. Проблема бытия в арабо-исламской философии: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1995.

Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2000. (Статьи по арабо-мусульманской философии).

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

Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.

Сагадеев А. В. Калам (обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988. С. 47–84.

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.

Универсалии восточных культур. М., 2001.

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

Abu-Sway M. Al-Ghazzaliyyu. A Study in Islamic Epistemology. Dewan Bahasa dan Pustaka. Kuala Lumpur, 1996.

Altaie M. B. The Scientific Value of *Dakik al-Kalam* // Islamic Thought and Scientific Creativity. 1994. Vol. 5, № 2. Pp. 7-18.

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

Afnan M. Soheil. Philosophical Terminology in Arabic and Persian. Leiden; Brill, 1964.

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

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

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

Leaman O. An Introduction to Classical Islamic Philosophy. Cambridge University Press, 2002.

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

The Cambridge Companion to Arabic Philosophy / Ed. P. Adamson, R. Taylor. Cambridge University Press, 2005.

Watt W. M. The Muslim Intellectual. Edinburg University Press, 1963.

Watt W. M. Islamic Philosophy and Theology. An extended Survey. Edinburgh University Press, 1985.

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

ПРИЛОЖЕНИЕ

И.В.Берестов

МУТАЗИЛИТСКИЙ КАЛАМ И ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ С ПОЗИЦИЙ ПРОБЛЕМНОГО ПОДХОДА

(Вместо послесловия)

В следующем ниже обзоре будет предпринята попытка указать на точки пересечения проблематики арабских философов, рассматриваемых в настоящем пособии, с проблематикой греческой философии, латинской схоластики, а также – с проблематикой философии Нового времени. Наша цель здесь – не сравнение различных учений и указание на их схожесть или несхожесть. Мы попытаемся указать на место тех проблем и их решений, которые были рассмотрены выше, в общем «клубке» проблем, произведённых концепциями греческих, арабских, «латиноязычных» и новоевропейских философов. Мы попытаемся понять, какие именно проблемы и решения обусловили деятельность рассмотренных выше философов, и какие подходы последующих философов были обусловлены этими проблемами.

Сущность Бога и Его атрибуты

Вероятно, из всех затрагиваемых в арабской философии тем проблема атрибутов Бога даёт наибольшую пищу для размышлений при анализе попыток помыслить первоначало в арабской и западноевропейской философии. Проблема изначально была осознана в неоплатонизме; она возникает из необходимости предсказать первоначалу противоречивые характеристики. Под атрибутами в арабской философии понимаются некие неотъемлемые, существенные или необходимые характеристики Бога, так что здесь вполне применимо определение Спинозы: атрибут – то, что ум представляет в субстанции как составляющее её сущность. В дальнейшем изложении нет необходимости строго придерживаться тех списков атрибутов, которых придерживались разные школы. Наша задача сейчас – показать принципиальную встроенность учения об атрибутах, рассматриваемых

мых в пособии философов в поле рассуждений в греческой, латинской средневековой и (иногда) нововременной философии.

1) *Первоначало абсолютно едино*

Это положение связано с представлением о большем совершенстве единой вещи по сравнению с множественной, в т. ч. – только абсолютно единая вещь представима как существующая независимо от чего-либо иного (как *causa sui* – в терминологии Спинозы), тогда как множественная вещь может существовать, только если имеется абсолютно единая вещь. Последнее связано с невозможностью сказать о любой множественной вещи, что она, если существует, не может не существовать. Таким образом, существование множественной вещи, в терминологии латинской схоластики, является контингентным. Значит, её существование обусловлено. Очевидно что, в итоге, последним обуславливающим существование всех вещей, существующих контингентно, может быть только необходимо существующая абсолютно единая вещь.

Другой довод в пользу положения (1) в неоплатонизме связан с положением Аристотеля «существовать в некотором отношении – значит представлять собой вещь хотя бы в некотором отношении единую». Кроме того, используется положение из платоновской теории причастности: единая не во всех отношениях (= множественная) вещь является таковой в силу наличия вещи, которая едина во всех отношениях, или абсолютно едина. Последнее положение основывается на весьма оптимистичной рационалистической посылке «всё то, что существует, познаваемо в мышлении», а также на допущении нерелятивных предикатов: «для того, чтобы какой-либо акт мышления мог состояться, мы должны допустить, что предизируемые в этом акте мышления субъекту предикаты в конце концов могут быть сведены к нерелятивным предикатам, т. е. к таким предикатам, которым самим по себе также присуще то свойство, которым они способны наделять субъекты, причём оно присуще им нерелятивно, иначе говоря, независимо от каких-либо обстоятельств, ограничений, безусловно, в максимально возможной степени или абсолютно».

Вероятно, здесь можно прекратить разбор тех доводов, которые использовались неоплатониками в пользу положения (1), ибо сопоставить эти доводы в пользу (1) с доводами рассматриваемых в настоящем пособии арабских философов не удастся: принцип *таухид*, который выражает (1), не обосновывался рациональными доводами, а при-

нимался без обсуждения, как явно провозглашённый в Коране. Однако мы должны всегда помнить, что в пользу принятия (1) имеются сильные *метафизические* доводы, поэтому ссылка на Коран никоим образом не мешает нам рассматривать *метафизические* проблемы, порожаемые принятием (1).

Однако, для того чтобы введение чего-то абсолютно единого и рассуждение о нём было возможно, нужно, чтобы абсолютно единое могло быть мыслимо. Но указать, как именно можно его мыслить, оказывается труднейшей задачей. Здесь можно вспомнить 1-ю гипотезу платоновского *Парменида*, в которой показывается, что попытка отличить абсолютно единое от чего-либо неизбежно приводит к предцированию ему инаковости, т. е. к недопустимой двойственности. Получается, что такое первоначало не может быть помыслено дискурсивно, и это является основанием для возникновения учений о «непосредственном», или мистическом видении первоначала, у неоплатоников, суфиев и др.

2) Первоначало существует

Рассмотрение первоначала как необходимого условия для существования множественного мира является бессмысленным, если по какой-либо причине мы пришли к выводу, что абсолютно единое первоначало не может существовать. В этом случае также и рассуждения о таком первоначале безотносительно к миру являются бессмысленными, ибо мы тогда мыслили бы что-то несуществующее, а это противоречит восходящей к Пармениду посылке «не-сущее не мыслимо», признаваемой с разными оговорками всеми философами, хотя и разделяющими различные концепции существования. Дело в том, что основания для принятия этой посылки трудно отклонить: что бы мы ни мыслили, даже если предмет мысли не имеет коррелята в так называемом «реальном» мире, вне нашей мысли, у нас всё равно нет никакой возможности для объявления даже исключительно мыслимого предмета в качестве такового несуществующим – хотя бы в мысли. Таким образом, атрибут «существование» нельзя не принять. Но на невозможность рассматривать что-либо и как абсолютно единое, и как существующее обратил внимание ещё Платон (см. 2-ю гипотезу в *Пармениде*). Приписывая любой атрибут, в том числе существование, какому-либо субъекту, мы делаем предмет нашего рассмотрения двойственным, состоящим из субъекта и предиката. Таково универсальное возражение против приписывания первоначалу каких-либо

атрибутов. Поэтому трудно представить способ рационально обрисовать отношение между «сущностью» первоначала и его атрибутами. Именно поэтому, например, Абу Ханифа и советовал своим ученикам не вступать в дискуссии по этому вопросу и просто объявил, что «они не есть ни Бог, ни иное, чем Бог». По ал-Матуриди эта фраза означает, что атрибуты Бога ни тождественны Его сущности, ни отделены от Его сущности. Похожие выражения часто встречаются и в христианской теологии по отношению к Лицам Троицы, но не следует обманываться: способа рационального мышления здесь не предлагается.

Мы видим, что позиция мутазилитов, отрицающих какие-либо атрибуты, если они не тождественны божественной сущности, весьма хорошо обоснована. Однако, отрицание возможности предсцинировать первоначалу существование и вообще что-либо делает понятие первоначала бесполезным.

3) Первоначало является причиной существования мира

В рамках креационизма Бог творит мир как что-то иное по отношению к Нему, так что здесь атрибут – «творящий» или «творец». Творение из части первоначала подразумевает множественность первоначала, нарушает принцип (1). Творение *ex nihilo* подразумевает необходимость мыслить не-сущее при мышлении акта творения, что противоречит посылке «не-сущее не мыслимо», основания для принятия которой приведены выше. Происхождение мира не посредством творения, а посредством так называемой эманации, каковая концепция детально разработана в неоплатонизме, тоже не свободна от трудно-разрешимых проблем. Непонятно, как из абсолютно простого и единого первоначала происходит что-то иное по отношению к нему – множественный мир. Кажется, что либо такое происхождение в принципе немислимо, либо первоначало не может быть абсолютно единым, так что принцип (1) здесь нарушается.

Ещё одним недостатком стандартно понимаемой концепции эманации являются трудности, с которыми она сталкивается при попытке найти основания или мотивы, которые объясняли бы происхождение мира. Если первоначало «не может не производить иное», то мы можем избежать противоречия с (1) только если мы утверждаем тождество действия существования и действия произведения иного. Это очень хороший неоплатонический ход, но мыслить произведение, происхождение, возникновение, становление и проч. чего-то *из* абсолютно единого довольно затруднительно: ведь тогда, при мышлении

первоначала, нам пришлось бы мыслить не только «то, из чего осуществляется возникновение», но и «то, что возникает», т. е. опять-таки нарушать (1). Возникают также и другие проблемы. Например, при таком понимании существования не ясно, почему вообще существует первое производящее, т. е. почему есть сущее, а не ничто?

Мы можем сказать, что искомое нами первоначало существует исключительно в силу того, что оно мыслится – из-за специфического определения его: оно есть то, сущность чего заключает в себе существование, или то, чья природа может быть представима только существующей. Таково определение *causa sui* Спинозы. Однако имеются значительные сомнения в нашем праве употреблять «существование» в определяющем выражении. Кроме того, систему Спинозы логически можно рассматривать как попытку уйти от проблемы возникновения множественного мира из абсолютно единого первоначала, через провозглашение единственности субстанции, обладающей множеством атрибутов и модусов, что несовместимо с (1); так что все доводы, приведённые в пользу (1), могут быть обращены против Спинозы. Получается, что понимание существования как того, что необходимо присуще *causa sui* в системе Спинозы, не имеет безусловных преимуществ перед неоплатоническим пониманием существования как тождественного произведению иного. Это значит, что вопрос об основаниях или мотивах сотворения мира, который мы поставили выше, требует ответа. И этот ответ может быть дан через введение ещё одного атрибута – воли.

4) Первоначалу присуща абсолютно свободная воля

Вообще, воля может использоваться в объяснении происхождения мира двояко: можно рассматривать волевой акт как принадлежащий тому, что само отделяет себя от первоначала своим собственным актом воли, и можно рассматривать волевой акт как принадлежащий первоначалу, что согласуется с креационизмом, где Бог творит мир не по необходимости, а по своей собственной воле. Первый способ объясняет иное по отношению к первоначалу предсуществующим в первоначале, т. е. существующим до себя самого, что нелепо; не говоря уже о том, что это вносит множественность в первоначало. Полемика по поводу этой версии (которая является весьма малопопулярной интерпретацией некоторых неоплатонических текстов) привела к осознанию того, что, похоже, единственной более-менее внятным и согласованным объяснением этой версии является следующее. Акт отличие-

ния себя от первоначала, настолько, насколько он подразумевает различие «себя» и «иного», что невозможно без некоего акта мышления самого себя, которое является иллюзорным, ибо, как кажется, можно мыслить себя только как некий «образ» себя, только как «мыслимое», но никогда – как «мыслящее», является иллюзорным. Так что в итоге, все различия иллюзорны, и существует только абсолютно единое первоначало, действие которого на самом деле тождественно его существованию или неотлично от него, ведь все различия иллюзорны.

Это – позиция абсолютного монизма (может быть, её также можно назвать и пантеизмом), весьма близкая к стандартному пониманию позиции Парменида. Но следует понимать, что в любой нашей мысли присутствует двойственность, в нашем случае первоначало = сущее = субстанция останется немислимым и, значит, рационально непознаваемым. Отсутствие возможности рационального познания является движущим стимулом для возникновения различных мистических учений (например, суфизма, в случае арабской философии), если признаётся, что познание многообразного мира является неподлинным, а сам мир – неподлинно существующим или неподлинно сотворённым. Этот путь не может быть обвинён во внутренней противоречивости или вообще в том, что он чему-либо противоречит, ибо установление противоречия является дискурсивным актом, не дающим подлинного познания. К сожалению, это окончательно подрывает возможность каких-либо критериев для отбора наших концепций. Но самое главное здесь то, что любое отрицание подлинности какой-либо концепции со стороны того, кто отрицает подлинность дискурсивных операций, не будет подлинным. Это рассуждение скептиков воспроизводится, например, ал-Матуриди, который, опровергая взгляды тех, кто полагает, что рассудок не может дать истинного познания, говорит, что они не смогут доказать свою доктрину, не прибегая к использованию рассудка.

Второй способ – первоначало творит мир собственным волевым актом. Мы здесь сталкиваемся как с проблемой понимания воли, так и с проблемой сочетания её с другими атрибутами, так, чтобы не нарушить (1). Воля Бога, понимаемая как акт выбора между двумя и более альтернативами, при творении Богом мира, влечёт наличие этих самых альтернатив в мысли Бога. Таким образом, здесь имеется нарушение (1): воля отличается от мысли, альтернативы отличаются друг от друга. Если мы пренебрегаем нарушением (1), то возникает вопрос:

что же это такое – акт избрания? На каком основании одной из альтернатив отдаётся предпочтение? Если найдётся кто-то, кому слова «свободный выбор» не будут интуитивно ясны, то дать ему более-менее вразумительное определение окажется нелёгким делом.

Ясно, что действие какого-либо существа не может быть названо свободным, если оно принуждено совершать это действие. Но если оно совершает действие из-за того, что его собственная природа толкает его на это, – должны ли мы рассматривать это действие как свободное? Если мы сочтём, что такое действие несвободно, то мы сделаем в принципе невозможным познать и помыслить, почему свободное действие является именно таким, а не другим, т. е. вынуждены отбросить рационалистическую предпосылку, что для многих философов обесмысливает философский поиск в принципе.

Далее если действие, которое совершается в соответствии с природой действующего и которое можно рационально описать и предсказать, признаётся несвободным, то свободный акт воли оказывается тогда индетерминированным актом. У нас нет оснований для отличия его от просто случайного акта, ибо, если акт субъективно воспринимается действующим как свободный, это ещё не основание для того, чтобы считать его таковым на самом деле. Я могу не полностью осознавать те мотивы, которые толкнули меня на такой акт; кроме того, вопрос не о том, каким акт осознаётся – свободным или случайным, – а о том, каков он есть. И если мы не можем ничего сказать про свободный акт как таковой, кроме того, что он является индетерминированным, то обосновать, что «свободное» не является специфическим (сознаваемым и проч.) видом «случайного», не представляется возможным.

Однако против понимания свободного действия как действия, целиком определяющегося природой действующего, также могут быть приведены довольно весомые аргументы. Контрпримером здесь может служить концепция Бога. Довод исходит из того, что Бог является существом абсолютно свободным (с чем, как предполагается, все согласны). Дальнейшее рассуждение основывается на попытке показать несовместимость критикуемой концепции свободного действия с абсолютной свободой действующего и использует доводы этических декреталистов (Оккам).

Рассуждение можно представить как ответ на вопрос: в каком смысле благодать является ещё одним атрибутом Бога? И здесь мы должны рассмотреть ещё один атрибут – благодать.

5) Первоначало является абсолютно благом

Вспомним (см. Вольф М. Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам: Учеб. пособие. Новосибирск, 2005), что мутазилитская доктрина *ал-аслах* («наиболее подходящее» или наилучшее, благо) утверждает, что Бог *вынужден* делать только то, что является *наилучшим* и наиболее подходящим для его творений. Это утверждение мутазилиты делают исходя из признания Бога абсолютно благом и им кажется очевидным, что абсолютно благое существо есть такое существо, которое не только *может* творить благие действия в максимальной степени, но, по определению абсолютно благого существа, *необходимо*, что оно творит эти действия, из чего мутазилиты заключают, что Бог *необходимо* творит эти действия. Разумеется, представленное в таком виде рассуждение содержит классическую логическую ошибку: незаконный переход от суждения в модальности *de dicto* к суждению в модальности *de re*. Эта ошибка является не единственным недостатком рассматриваемой мутазилитской доктрины. Непонятно, как эта доктрина объясняет существование зла, естественных бедствий и страданий невинных, т. е. как решается проблема теодицеи. Впрочем, более-менее рациональных решений мы не видим также и у философов, рассматриваемых в настоящем пособии, здесь общим местом является апелляция к непостижимости божественного замысла и божественной справедливости. Но если о справедливости, как о божественном атрибуте (равно как и о любом другом атрибуте), мы не можем ничего сказать, т. е. принимается позиция полного несходства, несопоставимости тех понятий, которые может мыслить человек и Божественных атрибутов, то объявление Бога справедливым и пр. (или отрицание этого) является просто произнесением бессмысленного суждения. Другая трудность доктрины *ал-аслах* связана с объявлением Бога *вынужденным* что-то делать, что противоречит Его абсолютной свободе (4).

Знаменитейшая и образцовая теодицея изобретателя этого слова – Лейбница – попыталась отбросить мутазилитское положение о том, что Бог действует вынужденно, тем самым стараясь отстоять свободу Бога. И тут Лейбниц столкнулся с той же проблемой, что и мутазилиты: если Бог действует не необходимо, то как объяснить, что Он поступает именно максимально благом, совершенным или лучшим способом из всех возможных, а не как-либо иначе? Лейбниц пытается

объяснить это через своё понимание Бога как максимально совершенного существа, так что Бог, оставаясь Богом, не может действовать иначе. Это фактически возвращает нас к позиции мутазилитов, ибо в обеих концепциях Бог оказывается действующим по своей природе, так что Он вряд ли может быть назван абсолютно свободным. Конечно, также вызывает затруднения вопрос: кто наделил Бога такой природой? Наделение природой себя выглядит нарушением самоидентичности, а признание кого-то иного в качестве того, кто предоставляет Богу его природу, противоречит пониманию Бога как первоначала, противоречит Его не обусловленности, изначальности и Его предельному совершенству.

Декреталисты прекрасно осознают противоречие доктрины *ал-аслах* (4) и стремятся подчеркнуть абсолютную свободу Бога. Они исходят из понимания Бога именно как первоначала, т. е. Бог является началом для всего, и нет ничего такого, что было бы обуславливающим по отношению к Нему. Конечно, это соответствует неоплатоническому пониманию первоначала = Единого = Блага. Из этого следует, что не существует никакого пред-данного Богу принципа, в соответствии с которым Он бы существовал и вообще действовал. Таким образом, мы не можем говорить, что Бог в Своих действиях подчиняется некоему «принципу благодати», т. е. не может не творить благо.

Неоплатонические принципы «Благо производит иное», «Существовать для Блага означает творить благо», производные по отношению к ним принцип Фомы Аквинского «Благо является распространяющим самого себя», не могли найти сочувствия у декреталистов, т. к. эти принципы говорят о том, что Бог необходимо действует «по своей благой природе», что может рассматриваться как отрицание Его абсолютной свободы, т. е. как нарушение (4). Если Бог действительно является *первым* началом, то Он сам избирает, творить ли Ему благо или нет и пр., и его выбор не является следствием рациональных доводов, ибо тогда эти доводы обуславливали бы Бога, и Он на самом деле не был бы *первым* началом. Такую позицию принято называть волюнтаризмом. Приведённое возражение является сильным контраргументом против неоплатонической позиции, ибо очень многим кажется, что благой или злой поступок должен выбираться сознательно и в условиях наличия альтернативы. Другим стандартным возражением является то, что все, говорящие о «распространении блага», не уточняют, что же это такое – благо. Неоплатоников часто можно заподозрить в том,

что следствием их позиции является признание перехода от несуществования к существованию, что, по меньшей мере, неочевидно.

Заметим, что к приведённой неоплатонической позиции в арабской философии опять-таки близки мутазилиты, которые утверждали, что разум, а не откровение является критерием любого морального суждения, и, следовательно, суждения о благодети и неблагодети действия также проверяются рациональными средствами, так что моральная ценность поступков должна определяться разумом.

Позиция же ашаритов близка к декретализму, позднее воспроизведённому Оккамом. Ашариты утверждали, что откровение, а не разум является главным критерием в определении того, что является благом, а что – нет. Благодеть и неблагодеть действий не есть качества, им присущие, они суть лишь акциденции. Божественный Закон делает действия благом или «не-благом», нет ничего в них, что сделало бы их достойными награды (добром) или наказания (злом). Они становятся таковыми *только* в силу Откровения или Закона. Из этого следует помещение аксиологии вне сферы рационального дискурса, ведь лишь на основании Откровения можно судить о ценности поступка. Эта концепция делает невозможным рациональную аргументацию в пользу какого-либо поведения, а также делает невозможным рациональный поиск цели и смысла существования, т. е. противоречит рационалистической посылке.

Тем не менее, нельзя не признать, что ашариты гораздо удачнее мутазилитов справляются с проблемой теодицеи: точнее говоря, если благо и зло суть не более чем условные обозначения для «того, что повелевает Бог» и «того, что запрещает Бог», то ясно, что для самого Бога нет ни блага, ни зла, а значит, Он в принципе не может быть обвинён в совершении злого поступка. Поэтому декреталистское решение нельзя не признать довольно красивым, ибо создать такую систему, в которой проблема теодицеи даже не может быть поставлена, – немалая заслуга. Но, к сожалению, декретализм делает невозможным приписывание Богу не только зла, но и блага, т. е. противоречит (5), что, может показаться, подрывает обычную концепцию Бога. И даже если не обращать на это внимания, то остаются трудные вопросы, например, о том, зачем Бог творит мир, зачем Он декларировал в качестве блага и зла именно то, что Он декларировал, а не что-нибудь другое, зачем человеку стремиться именно к тому, к чему Бог повелел стремиться и проч.

В ходе нашего анализа выяснилось, что желательнее не говорить, что Бог создаёт сам себя как благого, ибо в этом случае, если «быть Богом» = «иметь благую сущность», то Бог оказывается обусловленным кем-то более изначальным, если же это не так, то Бог, как надеющийся сам себя благой природой, оказывается и действующим, и претерпевающим в одном и том же отношении. Последнее также является наиболее мощным возражением против использования понятия «причина себя» Спинозы и аргументом в пользу других пониманий первоначала. Таким образом, оказывается, что против понимания свободной вещи как такой вещи, которая «существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой» (Спиноза), можно привести достаточно мощные аргументы, хотя и альтернативное волюнтаристское понимание свободы тоже может вызвать возражения.

Проблемы понимания свободы и воли на этом отнюдь не заканчиваются. Принято считать, что свободный акт предпринимается в соответствии со знанием о той ситуации, в которой приходится действовать. В случае человека, конечно, полное знание недоступно, что позволяет усомниться в наличии у человека свободы вообще (проблема свободы человека – отдельная серьёзная проблема, мы коснёмся её ниже). Однако при попытке понять, что именно представляет собой абсолютное знание о мире, которым (как предполагается) обладает Бог, тоже имеются затруднения. И здесь мы подходим к анализу следующего атрибута – знания.

6) Первоначалу присуще абсолютное знание

Здесь возникает проблема: определяет ли знание Бога ход событий в мире? Это проблема предопределения и свободы воли человека, и мы её рассмотрим отдельно. Но вопрос: предопределяет ли знание Бога его природу и его действия? – непосредственно касается соотношения рассматриваемого атрибута, сущности Бога и других атрибутов, и мы рассмотрим его здесь. Как уже было сказано, имеются веские доводы в пользу того, что, если мы не хотим противоречить (4), то мы не должны рассматривать Бога как определяющимся к существованию и любому действию собственной природой или сущностью. Если знание Бога не абсолютно, то Его нельзя назвать действующим абсолютно свободно, ибо только то действие, на которое кто-либо даёт *«инфор-*

мированное согласие», обычно признаётся свободным. Кроме того, отсутствие у Бога абсолютного знания означает, что его знание могло бы быть больше; следовательно, свобода и могущество – ещё один традиционный атрибут Бога – также могли бы быть большими. Из этого следует, что совершенство Бога не максимально, или не абсолютно. Но платонические предпосылки, обосновывающие (1), пытаются доказать утверждение о том, что условием возможности существования того, что обладает каким-либо качеством ограниченным способом, является существование того, что обладает этим качеством абсолютно. Заметим, что, несмотря на платонический генезис этих предпосылок, доводы, предлагаемые в их пользу, оказались достаточно сильны, чтобы положение о «первичности совершенного» было принято в христианской и арабской философии. Следовательно, не обладающий знанием (как и любым другим атрибутом) Бог на самом деле не является Богом, ибо нуждается в наличии того, что является необходимым условием для него, или не является первоначалом, а нуждается в первоначале. Итак, имеются веские доводы в пользу того, что первоначально может быть присуще только *абсолютное* знание.

Если акт воли первоначала (акт, создающий мир) совпадает с актом знания, тогда мы не различаем атрибуты, не вносим недопустимой множественности в первоначало, но также и обесмысливаем понятия «воля» и «мысль», ибо трудно уйти от обычного представления «мысли» как того, что направлено на предмет, выбираемый волей, а «воли» – как того, что делает выбор из нескольких мыслимых альтернатив. Более того, множественность действительно существующего и адекватно мыслимого первоначалом мира неизбежно вносит множественность в мысль первоначала, так что (1) всё равно нарушается. Единственный выход – рассматривать мир как кажимость, иллюзию, к чему близки ашариты. Однако этот взгляд фактически приводит к отрицанию любого познания (см. выше), оценки любого суждения на истинность и ложность. Это запрещает признавать истинность суждений «мир творится Богом», «в явлениях отсутствует причинная связь» и подобных, что делает даже изложение такой позиции проблематичным.

Но даже если мы откажемся от соблюдения (1), то мы всё равно увидим множество проблем, принадлежащих также и проблемному полю латинской схоластики, не настаивающей на соблюдении (1). Например, можно рассмотреть следующий вопрос: знает ли Бог те события, которые не произошли и не произойдут, но могли бы произойти,

если бы обстоятельства сложились по-другому (т. е. если бы Бог создал мир несколько иным способом или человек принял бы своей волей несколько иное решение – хотя, если, подобно ал-Газали, не признавать независимости человеческой воли от воли Бога, второй случай сводится к первому)? Если Бог не знает того, что возможно, но никогда не будет действительным, то его знание и могущество не абсолютны – со всеми описанными выше неприятными последствиями. Если же Бог знает это, тогда нам следует понять, что означает для Бога «знать что-либо».

Обычно считается, что акт знания Бога тождественен Его (абсолютно ясному) акту мысли, ибо знание Бога не может основываться на чувственном восприятии в силу несовершенства этого способа познания. Такой акт является неким единым актом «схватывания» мыслимого предмета во всей его полноте, интуитивным актом, в котором полное и окончательное знание дано «всё и сразу», так что не требуется никаких уточнений. Следовательно, Бог знает и то, что сбудется, и то, что не сбудется как свои акты мысли. После промысливания всех логически возможных вариантов мира Бог своим волевым актом избирает в соответствии со своими критериями тот мир, который будет сотворён (например, самый совершенный). После того, как мир выбран (и только после этого!), Бог может рассматривать те события, которые произойдут в этом мире, как действительные события, в отличие от событий, которые рассматриваются им как навсегда оставшиеся нереализованными только возможные события, относящиеся к не-избранным мирам.

Итак, Бог сначала мыслит миры индифферентно к тому, какой из них будет сотворён, и только потом Он мыслит некий признак – «действительное», который относит только к одному миру и ко всем событиям в нём. Такая «двойственность» акта мышления Бога означает, что первый, индифферентный акт мышления Бога, был неполным актом мышления, ибо в нём не мыслились существенные характеристики миров – «действительность» и «не-действительность». Иными словами, этот акт не был максимально совершенным актом, и Бог оказывается тогда не самым совершенным, не самым могущественным существом, ведь Он *нуждается* в ещё одном акте мышления, чтобы восполнить недостаточность первого акта. Мы видим здесь противоречие со стандартным пониманием знания Бога как абсолютно полного непосредственного «схватывания». Осознание этой проблемы мы видим у авторов «семантики возможных миров» Луиса де Молины

(см. его концепцию «трёх знаний Бога»), Франсиско Суареса, Лейбница и др. Основание для этой концепции подготовили ал-Фараби и Ибн Сина, которые рассматривали творение Богом мира как выбор Богом того, что можно сотворить из всего *логически возможного*. Однако удовлетворительного решения рассматриваемой проблемы найдено не было. Излишне и говорить, что признание наличия у Бога двух (трёх, с точки зрения де Молины, который признавал свободу человеческой воли и выделял знание Богом будущих контингентных событий, к каковым событиям относятся свободные волевые акты людей, в особый тип божественного знания (так называемое «среднее знание»)) несводимых друг к другу знаний не оставляет надежды представить все активности Бога (мышление, знание, воление, творение) в качестве одного единого акта и удовлетворить (1), что, как мы уже говорили, затрудняет понимание Бога как первоначала.

Заметим, что уйти от проблемы можно, полностью отождествив волю и мышление, т. е. заявив, что первоначало волит сотворить всё мыслимое. Увы, в этом случае мы будем вынуждены признать довольно неприятный вывод: первоначало знает всё, что может произойти, но не знает, в каком из бесконечного числа одинаково реальных миров это произойдёт. Таким образом, избавиться от несовершенства не удаётся даже таким радикальным способом. Но если мы не будем разделять сущее на возможные миры (действительно, если у нас нет желания выделять действительный мир, то нет нужды делать это) и просто отождествим всё мыслимое = всё познаваемое = всё волимое = всё существующее, то мы имеем позицию Спинозы. Рассматриваемая проблема в этой позиции отсутствует, но мы имеем нарушение (1) и сомнения в том, что действие мышления и любое другое действие субстанции, предпринимаемое по необходимости её собственной природы, на самом деле является свободным, ибо определение «свободного» Спинозы может вызвать вопросы. Ещё более радикальный способ – отказаться от мышления первоначалом иного по отношению к нему, объявив «иное» иллюзорным, а значит, и не требующим того, чтобы максимально совершенное существо его мыслило. О недостатках этого пути, к которому близки ашариты, см. выше.

7) Бесконечность, вневременность (вечность) и внепространственность первоначала

Вероятно, большинство неоплатоников, христианских и арабских философов признавали вневременность и внепространственность пер-

воначала. Не представляет большого труда понять, почему это так. Действительно, если первоначало на самом деле является первоначалом, то время может рассматриваться только как что-то вторичное по отношению к Нему. Поэтому в силу вытекающей из совершенства Бога неизменности Его деятельности Бог не может осуществлять свою деятельность сначала – вне времени, а потом – во времени. Значит, Он действует только вне времени. Первоначало не может рассматриваться как ограниченное в своей деятельности, могуществе, знании и какими-либо другими временными рамками.

То же самое можно сказать и относительно пространства. Любая протяжённость, в том числе и бесконечная, будет противоречить простоте и единству первоначала. Наиболее известные в философии альтернативы представляют собой концепции стоиков, эпикурейцев и вообще те концепции, которые мы сейчас именуем материалистическими. Эти концепции представляют собой попытку рассмотреть телесность, пространственность, протяжённость, темпоральность как некие внутренне присущие сущему атрибуты, в принципе неотделимые от сущего.

Заметим, что концепция Спинозы тоже следует в этом направлении, ибо последний рассматривает в качестве двух известных нам атрибутов субстанции мышление и протяжённость. В соответствии с определением «атрибута» у Спинозы они суть то, что наш ум представляет в субстанции как составляющее её сущность. Бог у Спинозы, как абсолютно бесконечный, бесконечен также и пространственно. Однако Спиноза не выводит из определений и аксиом, что Бог обладает именно этими атрибутами – мышлением и протяжённостью. Спиноза полагает очевидным, что Бог, как существо абсолютно бесконечное, не может не обладать ими, а также ещё и бесконечным числом неизвестных нам атрибутов. Но всё-таки этого недостаточно, ибо ничто не мешает *причине самой себя* обладать не понимаемыми нами атрибутами или не обладать ими вовсе. Аналогично в материалистических системах, телесность и прочие атрибуты рассматриваются как необходимые атрибуты сущего исходя в качестве обоснования, лишь из опытных данных, что не всеми полагается достаточным *метафизическим* обоснованием из-за сомнений в адекватности чувственного познания.

Заметим, что аристотелевское понимание первой материи как абсолютно неопределённой плохо приспособлено для объявления *такой* материи первоначалом. Материя является тем, что принимает форму,

принципом неопределённости, так что форма, а не материя является тем, что наделяет что-либо единством. Поэтому, если рассуждать в платонической парадигме, возникает нужда в ещё одном первоначале – абсолютно едином, источнике всякого единства. Попытка же отождествить «абсолютно неопределённое» с «абсолютно единым» также вызывает вопросы. Например, положение Аристотеля «существовать – значит быть единым» имеет кое-какие обоснования: нельзя помыслить (в том числе помыслить существующим) то, что полностью лишено единства и пр. Положение же «существовать – значит быть неопределённым» не только не кажется эквивалентным первому положению, но даже выглядит в некоторых отношениях противоположным ему и вообще приводит к крайне неприятным следствиям. Если всё сущее существует в меру своей неопределённости, то, поскольку обычно принимается, что неопределённое немислимо, сущее оказывается немислимым, что противоречит обычно принимаемой рационалистической предпосылке.

Напротив, рассмотрение именно мышления (а также мыслимости) в качестве базового атрибута сущего имеет принципиально внеопытный способ обоснования: не-сущее не может быть предметом мысли, рассуждения, исследования, так что всё то, что мыслится, существует, а всё то, что существует, мыслится (в силу распространённой рационалистической предпосылки). С точки зрения Парменида, этого достаточно, чтобы гарантировать единство сущего, но, как позднее было замечено, в мысли неизбежно присутствует различие, так что абсолютное единство сущего оказывается под угрозой.

Можно рассматривать атрибуты бесконечности, вневременности и внепространственности как разъяснения атрибута единства первоначала, и тогда все атрибуты из (7) суть отрицания различных типов множественности у первоначала. Но кое-что в таком подходе настаивает. Например, как мы уже выяснили, невозможно помыслить абсолютное единство, не впадая в противоречие. Тогда как атрибуты из (7) производят впечатление гораздо более понятных, чем абсолютное единство. Не пытаемся ли мы тогда просто незаконно выдать мыслимое за немислимое?

Отбросим время и пространство – будем считать, что мы исследуем лишь логические отношения. Постараемся понять, как соотносятся понятия «абсолютное единство» и «абсолютная бесконечность» и какие имеются проблемы при их применении к первоначалу. Для начала заметим, что при желании из интерпретации Аристотелем рассужде-

ний Анаксимандра можно вычленить следующий довод: только то, что является беспредельным (= абсолютно бесконечным), в принципе, не может иметь начала, а также не может быть как-либо ограничено со стороны чего-либо, не может быть вторичным по отношению к чему-либо, следовательно, только беспредельное может быть названо первоначалом. Это появившееся на заре философии рассуждение является образцовым для понимания отличия понятий «единство» и «бесконечность». Для проведения этого рассуждения вовсе не требуется какое-либо единство первоначала, требуется только его неограниченность или бесконечность во всех отношениях. Как представляется, главное отличие здесь состоит в том, что выделение чего-то определённого из беспредельного не кажется чем-то принципиально противоречивым, как это имеет место в случае абсолютно единого. Заметим ещё, что во всех предыдущих рассуждениях их осмысленность и выводы сохраняются, если «беспредельное» или «бесконечное» заменить на «неопределённое».

Если это так, то какой смысл настаивать на абсолютном единстве первоначала? Мы видели, что введение любого атрибута и вообще попытка что-либо сказать о первоначале приводит к противоречию с его абсолютным единством. Может быть, стоит отказаться от (1), заменить (1) на «первоначало абсолютно бесконечно» или «первоначало является неопределённым», и это избавит нас от большей части выявленных выше проблем? По этому пути признания Бога существом абсолютно бесконечным пошли сторонники волюнтаризма на Западе (Дунс Скот, Оккам) и конечно же Спиноза. Последний специально подчёркивает, что Бог есть существо *абсолютно* бесконечное, а не бесконечное в некоторых отношениях. Такое понимание позволяет сочетать в Боге все характеристики, которые необходимы для конечных вещей, будь эти вещи выделены из Бога (Дунс Скот, Оккам) или пребывают в Боге в виде модусов Бога как единственной субстанции (Спиноза).

Однако если мы вспомним, для чего используется (1), мы поймём, что его не так-то легко отбросить. В отличие от аристотелевского Анаксимандра, в платонической традиции было осознано, что «то, благодаря чему существует сущее», не может не быть абсолютно единым; платоники и неоплатоники неплохо поупражнялись в выдвигании аргументов в пользу этого тезиса, используя, помимо прочего, знаменитый тезис, который поддерживал также и категорически несогласный с ними Аристотель: «существовать – значит быть единым»

(см. выше). Поэтому, как это ни прискорбно, от атрибута абсолютного единства избавиться не удаётся.

Теперь вернёмся к вопросу о согласованности абсолютного единства с абсолютной бесконечностью. Если первоначало бесконечно во всех отношениях, то, как кажется, не существует того, о чём можно было бы сказать: «это – иное по отношению к первоначалу». Ведь тогда первоначало окажется ограниченным тем, что не есть оно, а значит, первоначало не будет абсолютно бесконечным. Из этого, как кажется, не может следовать ничего, кроме полного совпадения первоначала и мира, что представлено во многих мистических и пантеистических учениях, например, в вуджудизме (суфизм, см.: *Вольф М. Н. Средневековая арабская философия... С. 40*). На Западе таких учений, конечно, тоже довольно много – например, Амальрик Шартрский, Николай Кузанский, Экхарт, Бёме и др. При этом первоначало – как абсолютно единое, так и абсолютно бесконечное – непознаваемо. Ни о какой вещи нельзя сказать, что она – иное по отношению к первоначалу, значит, вещи, как неотличимые от первоначала, не могут быть отличены и друг от друга, следовательно, видимое разнообразие вещей и все их качества являются иллюзорными. Таким образом, ничего познаваемого не остаётся. О недостатках такой позиции мы уже говорили выше.

Мы видим, что для сохранения мыслимости первоначала именно как начала всего следует попытаться сохранить атрибуты бесконечности и единства, и при этом не впасть в пантеизм. Возможная попытка сделать это – объявить, что иное является иным по отношению к первоначалу, а первоначало не является иным ни для чего, иначе говоря, инаковость присуща иному, но не первоначалу. Этот вариант представляет собой интерпретацию профессора Дж. М. Риста соотношения первоначала и иного у Плотина. Получается, что первоначало нельзя назвать ни причиной, ни началом, ни необходимым условием для иного сущего, ни вообще как-либо соотносить с ним. Сущее мы называем обусловленным, а первоначало не можем назвать обусловливающим. Отношения («иное» и проч.) объявляются невзаимными отношениями, т. е. даже если о первоначале и говорится, что оно – иное к сущему, а о сущем – что оно иное к первоначалу, то «иное» в этих двух случаях употребляется эквивокально, иначе говоря, всего лишь как омонимы. Проблема, которая здесь возникает, – не будет ли суждение «сущее обуславливается первоначалом» ложным или бессмысленным, если суждение «первоначало обуславливает сущее» запрещено?

Трудно понять, как из двух суждений с абсолютно идентичным смыслом, одно оказывается приемлемым, а другое – нет. В итоге, мы будем вынуждены признать, что никаких суждений о первоначале мы не должны делать вообще, а значит, не следует считать его первоначалом и приписывать ему какие-либо относительные атрибуты вообще. Это показывает, что изначальные цели, ради достижения которых вводилась концепция первоначала – объяснение мира, его смысла и проч., не достигаются.

Но приписывание первоначалу не-относительных атрибутов, таких как бесконечность, если бесконечность понимается так, как мы здесь описали, оказывается осмысленным только по видимости. Ведь та бесконечность, о которой здесь говорится, не есть количественная бесконечность, ибо признание первоначала бесконечным по количеству чего-то в нём содержащегося сразу же вступило в противоречие с его абсолютной простотой и единством. Но не-количественная бесконечность ничем не отличается от простой неопределённости. Таким образом, всё рассуждение сводится к утверждению непознаваемости первоначала, невозможности суждений о нём как самом по себе, так и о нём по отношению к иному. Это делает разбор атрибутов – какими бы они ни были – бессмысленным.

Даже если не касаться вопросов о том, как сочетается бесконечность первоначала с его единством, его обуславливающей функцией и включает ли бесконечность первоначала всё иное по отношению к нему, всё равно остаются проблемы, связанные с пониманием этой бесконечности. Например, наиболее ясное доказательство единственности первоначала (арабы зачастую рассматривали единственность как одну из коннотаций атрибута единства – ср., например, Ал-Тахави) исходит из его бесконечности: не может существовать двух бесконечных вещей. Но это требует понимания бесконечности не как неопределённости, а как количественной бесконечности, что приводит к пантеизму со всеми приведёнными выше нежелательными последствиями.

Одна из проблем, связанная с согласованием атрибута абсолютной бесконечности с атрибутом абсолютного знания, выявляется вопросом: может ли первоначало знать самого себя?

Во-первых, знание самого себя может рассматриваться как подразумевающее мышление некоего образа себя, мышление себя как мыслимого, а не как мыслящего, а знание через «образ» не есть подлинное знание. Иначе это можно выразить так. Мыслящий субъект (дейст-

вующее), который познаёт или мыслит сам себя, мыслит некоторый предмет мышления. Этот предмет мышления является мыслимым (претерпевающим). Таким образом, познающий сам себя оказывается действующим и претерпевающим в одном и том же отношении, т. е. его описание оказывается противоречивым. Единственный способ избежать противоречия – объявить, что мыслящий мыслит не себя, а «образ» себя.

Во-вторых, заметим, что одной из весьма распространённых гносеологических предпосылок – начиная с Платона, а возможно, и ранее – является признание невозможности познания того, что не имеет предела, границы, определённости. Тогда получается, что если первоначало бесконечно, то оно непознаваемо. Однако если оно не знает самого себя (Иоанн Скот Эриугена именно так и считал: Бог бесконечен, следовательно, Он не может знать сам себя), то оно не может иметь атрибута «абсолютное знание». Для полноты картины отметим, что Ориген, придерживаясь указанной гносеологической предпосылки, всё-таки настаивает на том, что Бог обладает абсолютным знанием. Это приводит Оригена к отрицанию бесконечности Бога.

8) Первоначало абсолютно могущественно

Одной из альтернатив представленного видения бесконечности первоначала является концепция, утверждающая беспредельность первоначала *только* по силе или могуществу. Это соответствует приписыванию первоначалу атрибута «абсолютного могущества», т. е. речь идёт не о «бесконечности», а об «отсутствии того, что ограничивает». Здесь мы сталкиваемся с проблемой соотношения «того, что первоначало может» и «того, что оно реализует». Производит ли первоначало всё то, что оно может? Положительный ответ приводит к тому, что в мире будут существовать логически несовместимые «положения дел», что уничтожает возможность нашего мышления и познания, поэтому от этого варианта лучше отказаться. Значит, первоначало либо а) реализует не всё то, что может, либо б) оно не всё может реализовать, либо в) то, что мыслится нами как возможное, в действительности таковым не является, т. е. альтернативы к тому, что в действительности существует, нами не мыслятся, а воображаются, так что их можно назвать иллюзорными. Случай (а) влечёт внесение множественности в первоначало (точнее говоря, приводит к довольно странному наделению первоначала двумя и более актами мышления об одном и том же мыслимом объекте), неудобства, следующие из этого,

были уже проанализированы нами выше. Случай (б) противоречит абсолютной свободе первоначала, а значит, также и его пониманию как «начала всего». Случай (в) делает невозможным как познание мира, так и познание первоначала (см. выше нежелательные последствия этого).

Другая проблема, вызванная атрибутированием первоначалу абсолютного могущества, связана с тем, что абсолютное могущество, если оно действительно абсолютно, не должно подчиняться ограничениям, свойственным *нашему* мышлению (закон запрещения противоречия и проч.), так что абсолютное могущество первоначала оказывается непознаваемым и немислимым обычным мышлением. Бог, как всемогущий, может наделять вещи противоречивыми предикатами, делать бывшее не бывшим и т. д., а также деятельность и существование Бога, наше описание Бога самого по себе и по отношению к миру не могут подчиняться законам логики. Такова, например, позиция П. Дамиани, которая приводит не только к непознаваемости первоначала, но и к тому, что оно, например, не в большей мере является «началом всего», чем не является таковым. Также и относительно сотворённых вещей – если мы не можем помыслить вещи, не подчиняясь законам логики, то это не значит, что вещи не могут быть таковыми, созданные неограниченным этими законами божественным могуществом. Тем самым радикально отрицается рационалистическая предпосылка со всеми приведёнными выше негативными последствиями. В некоторых отношениях позиция ашаритов близка к рассматриваемой (ср. с невозможностью и непознаваемостью причинности в ашаритском атомизме).

В заключение анализа проблем, связанных с конкретными атрибутами, коснёмся проблем, вызываемых разделением всех атрибутов на два вида: атрибуты самости и атрибуты действия.

9) *Первоначалу присущи атрибуты самости и атрибуты действия*

Должны ли мы выделять в первоначале атрибуты, которые описывают его сущность или самость, или его действия (воля, творение, предопределение, предзнание и проч.), т. е. те атрибуты, которые характеризуют не первоначало само по себе, а его отношение к иному по отношению к нему? Конечно, любое такое разделение противоречит (1), поэтому весьма резонна точка зрения мутазилитов, которые отка-

зывались выделять два типа атрибутов и вообще отличать атрибуты от сущности Бога (ср. у Спинозы: «под атрибутом я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее её сущность») и стремились свести все атрибуты к одному (см.: *Вольф М. Н.* Средневековая арабская философия... С. 37–40).

Разумеется, как мы уже неоднократно писали, в итоге настаивание на «абсолютном единстве» приводит к «немыслимости», «неизречимости» и «неописуемости» первоначала. Этот весьма распространённый в арабской философии способ рассуждения уже имел место в *Пармениде* Платона, у Филона Александрийского, Плотина и других неоплатоников. Однако такой подход имеет свои недостатки помимо очевидного противоречия с рационалистической предпосылкой. Вечность, бесконечность, единственность, всемогущество как *способность* творить ещё не объясняют, почему Бог *действительно* творит. Эта проблема, если её излагать в неоплатонических терминах, соответствует проблеме эманации из первоначала иного по отношению к нему: как может в абсолютно едином первоначале заключаться различие (или начало различия, принцип различия), без чего невозможно описать происхождение иного по отношению к первоначалу?

На вопрос о том, каким образом осуществляется происхождение иного, можно дать очень много ответов. Рассмотрим два наиболее разработанных: а) происхождение осуществляется по необходимости, первоначало, существуя (= внутреннее действие, действие самости) не может не производить иное (= внешнее действие); б) первоначало порождает иное свободным волевым актом, не необходимо и не случайно, оно могло бы существовать как абсолютно единое первоначало, не порождающее иное к себе, но способное порождать. Случай (а) соответствует стандартному пониманию платоновского различия «действия сущности» и «действия (исходящего) из сущности». Это понимание, очевидно, рассматривает происхождение иного как некоторый необходимый процесс, подобный тому, как огонь, горячий по своей сущности, *с необходимостью* распространяет тепло вокруг себя. Этот вариант противоречит свободе первоначала, а следовательно, и его всемогуществу. В случае если мы, ради соблюдения (1), отождествим существование первоначала и его действие, то у нас нет объяснения, почему порождается именно это сущее, а не другое, и нет объяснения, почему вообще что-то порождается: мы не можем найти ни оснований для существования первоначала, ни оснований для того, почему его специфическое существование приводит к возникновению иного, т. е.

почему его существование тождественно действию порождения. В итоге вопрос «Почему есть сущее, а не ничто?» остаётся без ответа. Также остаётся без ответа вопрос «Почему действие, которое тождественно сущности действующего, должно порождать иное?»

Вариант (б) утверждает, что происхождение иного имеет место вследствие волевого акта первоначала, повелившего «творить». Если этот акт воли тождественен сущности, существованию и всему тому, что можно счесть «действием» первоначала, то мы делаем творение мира необходимым, могущество первоначала и его свобода оказываются ограниченными. Кроме того, как мы видели, направлять своё действие на иное невозможно, не зная того, что это значит – «быть иным», т. е. не зная инаковости, а наличие инаковости вносит недопустимую множественность в абсолютно единое первоначало. Следовательно, спасти таким способом единство всё равно не удаётся (если, конечно, мы согласны, что первоначало знает или осознаёт всё то, что оно делает; противное бы противоречило его «абсолютному знанию»), и поэтому целесообразно рассмотреть, нельзя ли сохранить хотя бы атрибут могущества или свободы, приняв отличие воли первоначала от его сущности и существования, пожертвовав абсолютным единством. А это как раз и означает введение атрибутов двух разных типов – самости и действия.

Мы можем зафиксировать выделение «вторичной» активности типа (б) уже у Филона Александрийского и Оригена, т. е. задолго до арабских мыслителей. В рамках этого типа имеется полемика между теми, кто считает, что атрибуты действия столь же вечно принадлежат Богу, как и атрибуты самости (ал-Матуриди), и теми, кто считает атрибуты действия не «вечными», а «сотворёнными» (ал-Ашари). Эта полемика обусловлена следующими трудностями. Недостатки второго случая ясны сразу: сотворённость атрибутов противоречит неизменности первоначала, если же имеется изменение или движение, то имеется и недостаточность, которая мотивирует это движение, следовательно, первоначало не абсолютно совершенно, свободно, всемогуще. Здесь используется древняя платоновская предпосылка, связывающая стремление к какому-либо изменению с отсутствием самодостаточности, с несовершенством. Первый же случай достоин более пристального внимания.

Пусть атрибуты действия вечны. Тогда, конечно, сохраняется неизменность первоначала, которая признаётся одним из важнейших атрибутов. Сравним с позицией ал-Тахави: «Аллах вечно пребывал с

Его атрибутами прежде, чем Он создал мир, и ничто не было добавлено к Его качествам после творения, и поскольку Он был от вечности с Его качествами, Он останется с ними до вечности...». Но в этом случае остаётся без ответа вопрос: почему творение осуществляется именно тогда, когда оно осуществляется? Попытка ответить на этот вопрос, не нарушая вечную неизменность первоначала, приводит к рассуждениям, подобным рассуждениям Оригена: мир творится вечно, ибо Бог не может ни бездействовать, ни действовать в какой-либо момент иначе, чем он действует в другой момент. Здесь имеются два варианта: а) Мир вечно мыслится Богом, т. е. творится непрерывно и вечно, но лишь в Его мысли; б) Мир вечно и непрерывно творится Богом «вне Его мысли».

В случае (а) совершенно непонятно, почему всё-таки происходит возникновение мира «вне мысли Бога» и почему именно в тот момент, в который это происходит, а не в какой-либо другой. Как известно, необъяснимость того, почему мир, если он возник, возник тогда, когда он возник, а не в другой момент времени, является аргументом Аристотеля, доказывающего на этом основании вечность мира. Того же взгляда придерживался Аверроэс и его последователи (на Западе – Парижские аверроисты: Сигером Брабантский, Боэцием Дакийский и др.). Этот аргумент полагался совершенно непроверяемым, и убеждённость в этом сыграла решающую роль при возникновении «концепции двух истин» – как у арабов (ал-Газали и др.), так и на Западе (Сигер и др.), а также он сыграл свою роль при разведении «естественной теологии» и «откровенной теологии», ибо сочетать «непроверяемое» доказательство вечности мира с изложенным в Ветхом Завете креационизмом для многих не представлялось возможным.

В случае (б), в отличие от (а), мы видим осознание того, что время также можно представить как творение Бога. «Вечность» творения в этом случае может означать его вневременность, Бог действует как будто бы в «вечном настоящем», для Него нет времени. Такова точка зрения Августина. Время, по Августину, создано Богом и имеет место лишь в душе сотворённых существ. Оккам в своей попытке представить Бога не только как «творящую причину», но также и как «сохраняющую причину» (что, с его точки зрения, необходимо для того, чтобы представить более корректное апостериорное доказательство существования Бога, чем у Дунса Скота), также мог апеллировать к вневременности действия творения и к единству действия Бога. Конечно, положение о непрерывном «творении» и «сохранении» мира

Богом задолго до Оккама нашло своё наиболее яркое выражение в ашаритском атомизме. Все названные концепции имеют общее свойство: время (Августин), причинность (ашариты) и вообще все отношения между вещами (Оккам) предстают как что-то зависящее в своём существовании исключительно от деятельности Бога. И тогда возникает трудный вопрос: каким образом может неизменный Бог знать изменчивый, можно сказать, иллюзорный мир? Если Бог не знает мир как изменчивый, ему не присуще всеведение; если знает – то Он знает что-то иллюзорное, а это не соответствует владению истинным знанием всего.

Другая проблема, связанная с признанием у первоначала каких-либо атрибутов, возникает из попытки ответить на вопрос: сходно ли хотя бы в чём-то содержание тех понятий, которые приписываются Богу как Его атрибуты в абсолютном смысле, и тех же самых понятий, которые используются по отношению к другим вещам?

Если сходство имеется, то непонятно, почему, если увеличить некоторые известные качества до максимума, то субъект, которому они присущи, обретает способность быть причиной самого себе, что не наблюдается ни в какой ситуации, кроме этой. Кроме того, качества, даже максимально увеличенные, будут мыслиться как всё-таки отличные друг от друга, что противоречит (1). Не говоря уже о том, что в частных наборах атрибуты могут быть просто взаимоисключающими.

Если же сходства не имеется, то атрибуты предидируются Богу и другим вещам эквивокально, или как омонимы. Такова точка зрения ал-Ашари. На Западе же этой точки зрения придерживался Фома Аквинский и многие другие. Однако в этом случае предидирование чего-либо первоначалу оказывается абсолютно бессмысленным занятием, ведь, хотя мы и говорим, например, что «Бог милосерден», мы отказываемся сообщить, какой смысл здесь имеет слово «милосердие». Кроме того, возникает трудность при попытке использовать первоначало в качестве объяснения для наличия в мире вещей, обладающих теми же качествами, что и первоначало (иногда также и противоположными качествами). Если нет сходства, то атрибуты не значат абсолютно ничего, а потому, они могут «объяснить» присутствие в мире чего-либо одного ровно в той же мере, что и чего-нибудь другого, т. е. у нас имеются равные основания как для наличия любых качеств, так и для отсутствия каких-либо качеств вообще. Эта проблема повторяет известную проблему у Платона, который хотел использовать идеи для объяснения присутствия в мире вещей, обладающих этими качества-

ми, но в то же время иногда настаивал на абсолютной несхожести, например, Красоты самой по себе и чувственно-воспринимаемых красивых вещей.

Теперь коснёмся нескольких других проблем, имеющих фундаментальное значение как для арабской, так и для Западной философии.

Предопределение и предзнание Бога vs. свобода воли человека и присвоение

Проблема свободы воли является одной из труднейших проблем классической и последующей философии. Как ни странно, несмотря на обилие концепций, изучение учения о «присвоении» в арабской философии может способствовать не внесению сумбура, а структурированию проблемного поля. Дело в том, что в рассуждениях арабских философов о присвоении встречаются (а порой и сочетаются) как греческие концепции а) сократовского этического интеллектуализма и б) архаическое и стоическое признание ответственности без свободы выбора, так и концепции в) волюнтаризма (Дунс Скот, Оккам), г) детерминизма и фатализма (опять стоики, Гоббс), д) компатибилизма (Юм).

Попробуем это продемонстрировать. Вначале отметим, что свобода воли, о которой будет идти речь, весьма неоднозначное понятие. Философы, которые употребляют его, чаще всего подразумевают под ним один из нескольких смыслов (иногда все их вместе).

1. Свобода воли – некое ментальное состояние (или состояние души), *которое характеризуется независимостью сознания от всего внешнего* по отношению к нему – например, от всего того, что имеет место благодаря телу: страстей, желаний, потребностей, чувственных восприятий и т. п. Душа в данном случае может рассматриваться как некий субстрат для своих состояний, в число которых входят акты воли. Для того чтобы усовершенствовать акты воли (= сделать их более свободными), можно попытаться усовершенствовать субстрат. Часто полагают, что усовершенствовать «субстрат своей души», или сделать себя менее зависимым от страстей и др. ограничений, можно с помощью соответствующих упражнений или аскезы. Этот случай совместим с «физикализмом» – попыткой свести ментальные состояния к состояниям физических объектов. Весьма ярко физикалистская позиция выражена у стоиков. Например, Хрисипп полагал свободу состоянием «пневмы», ибо именно пневма у стоиков является субстратом ведущей части души – гегемоникона. Получается, что в этом слу-

чае воля может быть более свободной и менее свободной – в зависимости от уровня напряжённости, или тонуса, пневмы.

Однако не следует думать, что такое понимание характерно только для «материалистических» концепций; например, платоники тоже иногда бывают довольно близки к нему. Для них свободное состояние души – душа, естественно стремящаяся к благу. Знание блага влечёт такой и никакой другой акт стремления к нему (и этот акт не более конституируется и контролируется нами, чем любое эротическое стремление), но этот акт не рассматривается как несвободный. Усовершенствование субстрата знаний (т. е. разумной части души, которая, если совершенна, контролирует другие, «низшие» части) здесь связано исключительно с обретением душой знания о подлинном благе.

2. Свобода воли – способность акта воли совершать действие, которое не зависит ни от чего, кроме самого этого акта воли. Этот смысл имеется в виду в следующих словах Августина: «Ничто не находится более во власти нашей воли, чем она сама». Наибольший вклад в создание этой концепции внёс Аристотель, рассматривающий сознательный выбор как рационально обоснованное стремление к «тому, что от нас зависит», т. е. к некоему положению дел, которое рассматривается нами как «благое» уже без всякого «сознательного выбора», просто потому, что люди «по природе» стремятся к благу (счастью, уменьшению страданий, удовольствию и проч.). Иными словами, у Аристотеля предметом выбора являются только средства для достижения некоторой пред-данной акту выбора цели (= блага), а не сама цель. Стоикам же эта пред-данность показалась несовместимым с понятием «свободного выбора», а также с ответственностью за сделанный выбор. Поэтому стоики утверждали, что единственным «тем, что от нас зависит», является наше согласие признать истинность какого-либо суждения, и только вследствие этого воспоследует стремление (к тому, что избрано в качестве цели, блага) или акт воли как «разумного влечения». Таким образом, свобода воли для стоиков – способность не только определять средства, но и цель действия, способность определять и выбирать, ради чего совершается действие. После этого изначального выбора всё совершается вне зависимости от нашей воли.

Такую же позицию занимают и ашариты, которые рассматривали волевой акт выбора (совершить добрый или злой поступок) как един-

ственный собственный акт человека, само же следующее за этим действие на самом деле принадлежит Богу и исходит от Бога, человек же его только присваивает, т. е. полагает своим, но *на самом деле* он ошибается в этом. Стоическое понимание «того, что от нас зависит» находится в разительном противоречии с их детерминизмом, и попытки выбраться из этого противоречия не увенчались успехом. Ашариты же, подобно Августину в ранних работах, Боэцию, Фоме Аквинскому, Дунсу Скоту и др. пытались рассмотреть провидение не как предопределение, а как некий вневременной акт наблюдения. Вспомним, что у ашаритов имеются «атомы времени», они сотворены и вторичны по отношению к Богу самому по себе.

Если мы принимаем то, что вся ментальная деятельность состоит *только* из актов, которые невозможны без волевых актов, иначе говоря, содержание сознания полностью санкционировано волевыми актами, на *такое* содержание получено *согласие* нашего Я, а согласие есть волевой акт мышления и выбора, то, как кажется, первый смысл следует из второго, и наоборот. Однако для многих философов эти смыслы различны. Во втором случае обычно подразумевается, что воля всегда одинаково (максимально) свободна, так что если аскеза и нужна, то только для того, чтобы сделать волю более благой, но не более свободной. Эта концепция имеет огромную популярность начиная с досократиков и до наших дней, ибо, как кажется, только она способна предложить хоть какое-то основание для моральной (а также уголовной и др.) ответственности личности.

3. Свобода воли – субъективное восприятие каждым разумным существом свободы воли. Иначе говоря, свобода воли есть некая непосредственно данная для всех «очевидность», постигаемая весьма ясно и отчётливо (Декарт). Эта «очевидность» не проверяема, в том смысле, в котором могут быть проверяемы факты внешнего опыта, ибо она является «фактом» исключительно внутреннего опыта. В детерминистской картине мира она оказывается не более чем субъективной иллюзией (Хрисипп). Это понимание лучше всего подходит для создания концепций, настаивающих на совместимости детерминизма и свободы воли (компатибилизм, см. ниже; ср. ал-Газали, Юм и др.).

4. Свобода воли – способность совершать действие исключительно в силу внутренней необходимости, без внешнего принуждения. Это соответствует определению Спинозы «свободной вещи».

«Свободу воли» как таковую Спиноза отрицал, ибо понимал её близко ко второму смыслу и полагал невозможным наличие действия, которое не зависело бы ни от чего. Так же как и предыдущее понимание, настоящее широко используется компатибилистами.

В современной англоязычной философии принята следующая классификация учений, имеющих отношение к свободе воли. Первая дистинкция – компатибилизм и инкомпатибилизм.

Компатибилизм (от англ. *compatibility* – «совместимость, сочетаемость») утверждает, что в принципе причинность через природу и причинность через свободу могут быть согласованы в одном и том же мире, так что нет нужды в кантовском разведении «мира природы» и «мира свободы».

Основной компатибилистский аргумент заключается в том, что в случае принятия третьего понимания «свободы воли» мы можем одновременно и ощущать своё действие как *субъективно* свободное, и рассматривать его как *объективно* детерминированное (компатибилисты Хрисипп, Юм). Эта аргументация основана на третьем понимании свободы воли. На четвёртом понимании основывается аргументация компатибилиста Лейбница, который признаёт свободной деятельность монад, каковая деятельность целиком определяется их природой, созданной Богом. В некотором смысле попытка ал-Газали истолковать присвоение как, с одной стороны, полностью определяемое божественной волей, а с другой – как осознаваемое в качестве свободного действия, может рассматриваться как компатибилистская позиция. Действительно, ал-Газали отвечает положительно на вопрос «имеет ли человек возможность выбора действия и воздержания от действия?» и подчеркивает, что этот ответ не противоречит утверждению о том, что всё является обязанным своим существованием творению Бога, – ибо сам акт выбора (равно как последующее действие и предшествующий акту выбора набор альтернатив для выбора) также обязан своим существованием творению Бога, и человеку *навязан выбор*, который он делает.

Инкомпатибилизм подразумевает несовместимость волевых актов с необходимым или случайным порядком вещей, имеющим место вне ментальной сферы, т. е. несовместимость причинности через свободу с природной причинностью, как выражался инкомпатибилист Кант.

Инкомпатибилизм, в свою очередь, можно представить как подразделяющийся на следующие виды.

Детерминизм, утверждающий предопределённость всех событий в мире. Близкий по значению термин «фатализм» часто используется в качестве неодобрительного ярлыка. Например, Августин пытается отмежеваться от фатализма и раскритиковать стоический фатализм, но вскоре выясняется, что критикуемая им позиция отличается от его собственной только тем, что стоики признавали управляющее миром начало безличным, а для Августина оно является вполне личностным (а значит обладающим сознанием, мышлением и самое главное – свободной волей) христианским Богом. Поэтому можно сказать, что детерминизм подразделяется на три вида:

Физический детерминизм, нерушимая связь всех причин в котором обусловлена физическими причинами. В качестве примеров можно привести учения стоиков.

Противоположностью физического (или естественного) детерминизма является **сверхъестественный детерминизм**, нерушимая связь всех причин в котором обусловлена сознательным и свободным волевым актом первоначала, или Бога. Эта разновидность детерминизма при условии, что подчёркивается абсолютность свободы волевого акта, может также быть названа волюнтаризмом, и учение ал-Газали можно было бы описать именно так. Компатибилист Лейбниц называл эту позицию «судьбой по-турецки», вероятно, полагая её наиболее репрезентативной для всех известных ему философских концепций в исламском мире. Однако и стоики, и ал-Газали, когда они пытались объяснить, почему у нас имеется видимость свободы воли, часто позволяли себе рассуждения, которые можно отнести их компатибилистским. Спиноза в этой классификации представляет собой особый случай: поскольку для него природа и Бог, естественное и сверхъестественное, совпадают (а также совпадает акт мысли с актом воли для Бога), его учение можно отнести к обоим видам детерминизма.

В качестве последнего вида детерминизма можно выделить **телеологический детерминизм**, восходящий к позиции Платона и широко использовавшийся в неоплатонизме и у Фомы Аквинского. Эта концепция основывается на том, что *знание блага автоматически порождает стремление к нему*. Однако принятие только лишь этого положения ещё не делает концепцию детерминистической. У самого Платона знание блага не дано душе изначально, его, как мы уже говорили, обретает только та душа, которая достигает некоторого совершенства путём контроля над страстями, над низшими частями души и проч. Каждая часть души имеет свой «эрос», своё стремление к той

цели (= благу), которая свойственна именно этой части души. То, что рассудочная часть души сможет контролировать низшие части, и то, что она действительно будет знать благо, не предопределено. Все три части души стремятся к благу, но низшие части стремятся «слепо», и только у высшей, рассудочной, стремление проистекает из того знания о благе, которое ей удалось обрести. Вероятно, более корректно будет сказать, что рассудочная часть души *по необходимости* стремится к благу, но не к «объективному», «настоящему», а к благу как она его себе *представляет*. Только обрётшая совершенство рассудочная часть души *по необходимости* стремится к «объективному», «подлинному» благу, а не к мнимому или воображаемому благу. Эта платоновская позиция выглядит как однозначно детерминистическая только на последнем этапе, когда действия высшей части души детерминируются объективно существующим благом. Довольно трудно сказать, насколько несвободными являются те представления о благе, которые вынуждают рассудочную часть души желать чего-то, когда она недостаточно совершенна и не владеет полным и подлинным знанием. Здесь возможна как детерминистская, так и индетерминистская трактовка.

Очевидно, что сам Платон склонялся к тому, что в каких-то аспектах у души всё-таки имеется свобода воли во втором понимании, хотя он и не пояснил, как это может быть. Действительно, говоря о том, что каждая душа сама выбирает свой жребий, в соответствии с которым ей предстоит прожить следующую жизнь, Платон замечает: «это – вина избирающего, бог же невиновен». Аристотелевская телеология также далека от детерминизма, ибо в случае развития потенциально сущего в актуально сущее достижение цели может не состояться из-за привходящих обстоятельств, а в случае человека, который всегда *по необходимости* стремится к благу, достижение цели, помимо этого, зависит ещё и от свободного и не предопределяемого ничем выбора человеком средств для достижения своей цели.

Но всё-таки логически возможна также и вполне детерминистская телеология. И она, похоже, была реализована в учении о воле ал-Газали, с точки зрения которого воля пробуждается лишь ради стремления к тому и только тому, что стало очевидным для ума как благо. Пока это вполне платоновская позиция. Но ал-Газали полагает, что выбор является реализацией *необходимого* стремления к благу особого вида воли. Побуждение воли является следствием суждения ума и чувственного восприятия, а движение по достижению блага в конеч-

ном счёте, является следствием побуждения воли. Что касается оценивающего суждения ума и чувственного восприятия, то они полностью определяются божественным волевым актом. Итак, всё это происходит в человеке с необходимостью, хотя и без осознания *этим* человеком этой необходимости.

Индетерминизм, утверждающий, что не все события в мире предопределены или связаны необходимой причинной связью. В свою очередь, индетерминизм можно разделить на следующие виды:

«**Либертарианизм**» (от англ. *libertarian* «сторонник доктрины о свободе воли»), признающий полную и безусловную свободу воли и ответственность всех сознательных существ. Подразумевается, что в акте свободного волевого выбора есть что-то независимое от страстей, тела, всего мира и его законов, случая и божественной воли. Этот акт также не следует автоматически из того знания, которое мы имеем о ситуации, в которой приходится действовать. Наиболее адекватным этому случаю пониманием свободы воли является второе. Среди либертарианцев мы обнаруживаем мутазилитов, ал-Матуриди, ашаритов, Дунса Скота, Канта, Сартра и др. Вообще, важнейшее различие между всеми арабскими философами, писавшими о присвоении, состоит в том, оставляют ли они хоть что-нибудь в составе человеческого действия, не предопределённое Богом. То, что действие создаётся Богом, но после того, как оно избрано, всё-таки оставляет для воли некоторую свободу, так что позицию ашаритов, так же как мутазилитов и ал-Матуриди, можно охарактеризовать как либертарианизм (несмотря на то, что сам ал-Ашари «свободу воли» несколько недолюбливал). Позиция ашаритов любопытна тем, что признаваемая в ней свобода минимальна, меньше быть не может. Но всё-таки эта концепция полностью соответствует классическому пониманию свободы воли (2), ясно выраженному Августином (см. выше). Ал-Газали счёл, что сам акт выбора, а не только следующее за ним действие, является присвоением, т. е. на самом деле акт выбора человека является действием Бога. Этот мизерный шаг исключает ал-Газали из числа либертарианцев и относит его либо к компатибилистам, либо к детерминистам.

«**Инцидентализм**» – учение, признающее некоторую роль случая или случайности в мире. Случайное событие рассматривается не просто как такое событие, причины которого нам неизвестны, но как событие, которое в принципе нельзя вывести или предсказать, исходя из предшествующего ему положения дел. Можно сказать, что причинная связь между событиями в этом случае не просто объявляется неиз-

вестной или непознаваемой, но полностью отсутствующей. Классическим примером такого взгляда на мир является индетерминизм Эпикура и, возможно, Демокрита – если признавать интерпретацию учения Демокрита, принадлежащую проф. В. П. Горану. Инцидентализм может быть двух видов:

«**Ограниченный инцидентализм**», в котором реально существующая случайность, которая не является только субъективной иллюзией или следствием неполноты знаний познающего субъекта, «онтологическая случайность», используется ограниченно. Иначе говоря, случайной является связь только между некоторыми событиями, в жёстко заданных рамках, остальные же причинные объяснения оказываются вполне детерминистическими. Например, у Эпикура случай используется для объяснения возникновения разнообразия мира, возникновения таких, а не других сцеплений атомов, а также для объяснения свободных актов воли. Последние рассматриваются как вызванные спонтанным отклонением атомов. Таким образом, все наши поступки оказываются детерминированными случаем, хотя это и не детерминизм. Концепция благополучно дожила до наших дней – многие физикалисты придерживаются её. Взгляд на мир некоторых современных физиков, выработанный после возникновения квантовой динамики, также можно отнести к этому виду.

«**Абсолютный инцидентализм**», в котором нет никаких ограничений для объявления связи между событиями случайной. Ашаритский атоанизм может в какой-то мере соответствовать этой позиции, ибо все закономерности, устанавливаемые разумом в феноменах, с точки зрения ашаритов, таковыми не являются. В этом смысле нет причинной связи, кроме случайной. Поскольку единственное основание связи между феноменами и самого наличия феноменов – воля Бога, то ашаритский атоанизм также может рассматриваться и как волюнтаризм.

Эта далеко не полная схема показывает громадный разброс мнений, что всегда указывает на существование проблемы, представить удовлетворительное решение которой не удалось. Чаще всего эту проблему видят в том, что наше понимание свободы воли хотят согласовать с наличием моральной ответственности и с рационалистической предпосылкой, допускающей принципиальную познаваемость всего сущего. Данное согласование, как показала история философии, уже представляет собой большую проблему, но многие философы пытаются совместить указанные посылки с дополнительными, например, с признанием конечной цели, конечного «смысла», конечного блага в

существовании сознательных существ. Также многие философы (в том числе все арабские мыслители) пытаются согласовать их с принимаемыми ими представлениями о первоначале (Боге), т. е. с Его всезнанием, всемогуществом, всеблагостью (под которой понимается в том числе справедливость, а значит, и невозможность наказывать за то, что не может быть вменено).

Теперь следовало бы рассмотреть проблемы, которые возникают при попытке провести указанное согласование для каждой рубрики. Но прежде следует отметить, что важнейший вопрос, отрицательный ответ на который равносителен провалу концепции – «Можем ли мы быть морально ответственными за то, что мы делаем?» – зависит от нашего понимания «моральной ответственности». Классическое, наиболее распространённое и хорошо обоснованное понимание – моральная ответственность может быть вменена только *действительно* свободно действующему субъекту, т. е. только такому субъекту, свобода воли которого *в действительности* ни от чего не зависит (а не просто *кажется* таковой), кроме самого *вот-этого* акта воли субъекта, который не зависит ни от других актов, ни от телесного строения, ни от «мирового порядка» и проч. Казалось бы, такое понимание моральной ответственности очевидно и тривиально. При этом, как ни странно, получается, что оно совместимо только с одним пониманием свободы воли – со вторым.

Действительно, в первом случае мы имеем зависимость *вот-этого* акта воли от истории индивида (если, подобно пифагорейцам, Платону и некоторым другим философам признавать метемпсихоз – от очень длинной, может быть, бесконечной истории), которая включает все предшествующие акты выбора, ибо наши акты выбора изменяют (совершенствуют или портят) нашу душу, а очередной акт выбора зависит от совершенства души, ибо он не свободен в той мере, в какой душа несовершенна (например, в какой она обращает внимание на «внешнее», подвержена страстям и т.д.).

В третьем случае индивиду лишь кажется, что он согрешил свободно, в действительности же его деяние – лишь слепая случайность или действие кого-то более могущественного (например, Бога), действие которых он по недомыслию самодовольно себе присвоил (так у ал-Газали). Разве достойно справедливого Бога назначать действительное наказание за кажущееся прегрешение (и имеет ли право поступать так человеческий суд)? Максимум, что можно сказать в этой ситуации – за кажущееся прегрешение и наказание должно быть ка-

жущимся. В известной мере это соответствует платиновскому пониманию чувственного мира как иллюзорного, так что все деяния, награды и наказания в нём – иллюзорны. Но анализ иллюзий ни в коей мере не способен нас приблизить к тому, что суть свобода воли и моральная ответственность на самом деле, что сейчас является нашей задачей. Кроме того, если в иллюзорном мире нет ни свободы воли, ни моральной ответственности, то, если удастся достичь «подлинного» мира, где имеется свобода воли, вопрос о сочетаемости свободы воли с моральной ответственностью просто придёт повторить на этом уровне. Если же «подлинный» мир недостижим, то исчезают основания для рационального целеполагания и какой-либо деятельности вообще.

Заметим, что с третьим случаем понимания свободы воли может быть совместима архаическая греческая концепция понимания моральной ответственности как «вменения, несмотря на предопределение». Она находит своё выражение, например, в трагедиях Софокла, где герои полагаются виновными и достойными наказания, несмотря на то, что все преступления, совершённые ими, были предопределены. Эта концепция используется стоиками, «поздним» Августином, ашаритами, всплеск интереса к ней наблюдается в эпоху Реформации. Она несовместима со ставшим классическим пониманием вменения Аристотелем, который условием возможности вменения полагал наличие свободы воли, понимаемой близко ко второму смыслу.

Полемика между сторонниками «архаического» и «классического» понимания вменения отражается в полемике ашаритов с мутазилитами. Ашариты утверждали, что Бог может заставить людей быть ответственными за действия, для совершения которых у них нет никакого могущества. С точки зрения ашаритов, Бог вообще не обязан придерживаться в своей деятельности никаких целей, даже самых рациональных и благих, ибо обладание целью означает зависимость от цели и противоречит всемогуществу Бога (типичный неоплатонический довод). Мутазилиты же утверждали, что Бог не может так поступать, поскольку это было бы иррациональным и несправедливым актом с Его стороны. Сторону мутазилитов принимает и ал-Матуриди. Отвержение человеческой свободы воли, с его точки зрения, будет подразумевать, что Бог полностью ответственен за все человеческие действия и Он, конечно, обязан обвинить или наказать за грехи, совершенные людьми, но тогда Он накажет людей за свои собственные

действия. А это крайне абсурдная мысль, которая противоречит описанию Бога в Коране как наиболее мудрого и сострадательного.

Архаическая концепция вменения может использоваться для снятия с Бога ответственности за зло. Действительно, в случае «классического» аристотелевского понимания вменения, если Бог предопределяет все поступки человека, то именно Он, как подлинный деятель, а не человек (которому лишь кажется, что он действует свободно), несёт полную ответственность. Чтобы снять с Бога ответственность за зло, если принимается предопределение, можно объявить, что ответственность несут всё-таки люди, хотя они и не совершают ничего по своей воле, а для этого нужно отказаться от «классического» вменения и вернуться к «архаическому».

Однако архаическая концепция делает сознательных субъектов в действительности не являющимися производящими действие деятелями. Как и в случае иллюзорности мира, это приводит к исчезновению оснований для рационального целеполагания и какой-либо деятельности вообще. Поэтому усилия большинства философов были направлены на решение проблемы в рамках «классической» концепции вменения, и мы последуем их примеру.

В четвёртом случае понимания свободы воли ситуация аналогична первому случаю. Действительно, классическое понимание морально ответственного субъекта утверждает, что акт воли зависит только от самого этого акта воли, а не от «природы» волящего субъекта, т. е. не от его телесного и любого другого строения, не от его опыта и истории и проч., тогда как четвёртое понимание свободы воли требует зависимости от «природы». Вообще, четвёртый и первый случаи во многом схожи и во многих отношениях могут быть объединены.

Вернёмся к проблемам, возникающим при попытке согласовать представленные выше подходы к месту свободы воли в мировом порядке с рационалистической посылкой и моральной ответственностью (в представленном выше «классическом» понимании).

Детерминизм является весьма распространённой позицией среди тех, кто настаивает на познаваемости мира, ведь если мир определён законами, необходимыми и неизменными, то их можно познать в соответствии с платонической посылкой о познаваемости неизменного. К сожалению, с моральной ответственностью это несовместимо, ибо отвечать можно только за своё собственное (а не за присвоенное) действие. В этом «классическом» смысле моральной ответственности интерпретация присвоения ал-Газали снимает с людей ответственность,

и тогда возникает проблема совместимости божественных кар с божественной справедливостью.

Но если отвечать можно только за те действия, которые сознательно произведены самим деятелем, а не возникли «сами собой», «автоматически», «случайно», то инцидентализм также несовместим с моральной ответственностью, как и детерминизм.

Что касается компатибилизма, то, как мы видели, второе понимание свободы воли, единственно совместимое с моральной ответственностью, неприемлемо для компатибилизма. Поэтому эту позицию, так же как и изложенные выше, следует признать несовместимой с «классическим» пониманием моральной ответственности.

Остался только либертарианизм. Эта позиция, очевидно, совместима с моральной ответственностью. Однако акт воли, ничем не детерминируемый, хотя вряд ли может быть назван «случайным», оказывается не более познаваемым, чем случай. Это противоречит рационалистической посылке.

Проблема «будущих контингентных»

Однако можем ли мы согласиться с тем, что всемогущий и всезнающий Бог не предопределяет события в мире? А если всё предопределено, то, как мы видели, не может быть свободных и независимых от Бога волевых актов, а значит, у человека не может быть и «классической» моральной ответственности. Более того, утверждение о божественных наградах и наказаниях, если они не заслужены человеком самостоятельно (что, как кажется, имеет место в случае предопределения) угрожает такому атрибуту Бога, как справедливость.

Указанная проблема известна в латинской схоластике как «проблема будущих контингентных». Имеется в виду «проблема истинности не необходимых суждений о будущем в настоящий момент времени». Контингентным или не необходимым свойством (событием, положением дел) является такое свойство, наличие которого не следует из смысла терминов самого суждения и законов логики. Так что пример необходимых суждений о будущем – тавтологии или аналитические суждения (завтра треугольник будет иметь три угла), а пример контингентных – синтетические суждения (завтра состоится морское сражение). История проблемы начинается с Аристотеля, затем свой вклад в её решение внесли Александр Афродисийский, Прокл, Августин, Боэций, ряд арабских философов, Фома Аквинский и др. Допустим, у нас есть некоторое суждение о будущем, о котором нам извест-

но, что оно – истинно. Делает ли наше знание положения дел, описываемого в этом суждении, это положение дел необходимым?

Если это положение дел не необходимо, то, как кажется, описываемое в нашем суждении положение дел может не иметь места в будущем, а это значит, что наше суждение, описывающее это положение дел, может не быть истинным. Но это противоречит исходной посылке.

Если же это положение необходимо, то в силу аристотелевского понимания необходимости (необходимое – то, что не может быть иначе) истинное суждение о будущем влечёт необходимость будущих событий. Следовательно, все события в мире являются предопределёнными, что несовместимо с утверждением о наличии у человека свободы воли во втором смысле. Рассуждение кажется весьма логичным и пользовалось огромной популярностью среди детерминистов – сначала арабских, а затем и христианских.

Мы видим, что проблема возникает только при желании сохранить а) божественное предзнание, т. е. знание о всех событиях в будущем, и б) свободу воли человека. Поэтому она и требует решения для громадного числа философов, настаивающих на свободе воли – из арабских философов упомянем мутакалимов, ал-Матуриди, ал-Ашари.

Было предложено множество попыток решить указанную проблему, некоторые из них явно неудовлетворительны, и мы не будем на них останавливаться. В системе Аристотеля божественное предзнание не играет никакой роли, и вообще у него нет никакого повода пытаться сохранить возможность знания (или возможность делать истинные высказывания) о будущих событиях. Поэтому Аристотель с лёгкостью отбрасывает положение (а), утверждая, что будущее неопределено для всех, так что вообще отсутствует какая-либо возможность делать истинные суждения о нём. В силу неопределённости будущего оно может быть оформлено любой формой (т. е. может произойти любое событие), и все события присутствуют в нём как в субстрате потенциально. Подобно тому, как в глине потенциально содержатся и чаша, и горшок, так и в завтрашнем дне содержатся и морское сражение, и его отсутствие. Аристотель полагает, что закон запрещения противоречия не распространяется на суждения о потенциальном, а суждения о будущем являются видом таких суждений. Но если эти суждения «вне сферы логики», то их нельзя использовать в качестве посылок, на них вообще нельзя основывать знание, так что в качестве «научных» суждений они использоваться не должны.

Решение Аристотеля совместимо со свободой воли, но, как кажется, несовместимо с совершенством первоначала, из какового совершенства, как кажется, следуют всезнание и некоторые другие атрибуты. Отказ же признать наличие совершенного первоначала, как кажется, приводит к невозможности объяснения единства в мире и другим трудностям, разобранным выше. Поэтому решение Аристотеля не могло удовлетворить всех, и поиск продолжался.

Августин предложил весьма плодотворный ход: надо рассматривать созерцание Богом событий, случающихся в мире, как некий вневременной акт. Поэтому о том, что Бог своим созерцанием «в вечности» принуждает события происходить так, а не иначе, говорить глупо. Ведь никому не придёт в голову сказать, что наблюдатель за происходящим событием предопределяет это событие (если, конечно, наблюдатель не является составляющей этого события). Такой же точки зрения придерживался и Боэций. Таким образом, Августин и Боэций утверждают, что (а) следует отбросить, но не по той причине, по которой его отбрасывает Аристотель. Бог не знает будущих событий, но не потому, что будущее неопределено, а потому, что Бог не различает в своей мысли прошедшее, настоящее и будущее в силу того, что Бог сам производит время и различие событий по времени и сам Бог не подчинён необходимости их различать. Поэтому нельзя сказать: «Бог знает, что некоторое событие произойдёт в будущем». Можно сказать только: «Бог неким вневременным способом знает, что некоторое событие происходит». Ашаритское введение «атомов времени», творимых Богом, также согласуется с подобной аргументацией.

Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что приведённое рассуждение на самом деле не решает проблемы. Действительно, мы принимаем, что Бог некоторым вневременным способом знает, что событие имеет место и что это знание истинно, иначе говоря, необходимо, что некоторое событие имеет место. Из этого, как кажется, следует, что событие не может быть иным, чем его знает Бог, а из этого, как кажется, следует, что событие является необходимым, что, в свою очередь, как кажется, означает, что событие является предопределённым, а предопределённость события несовместима с его совершением по свободной воле человека. Таким образом, проблема несовместимости свободной воли человека и божественного всезнания, выраженная несколько другими словами, всё равно остаётся.

Бозций пытается решить проблему через использование аристотелевского разведения двух видов необходимости: безусловной необходимости и условной, или гипотетической необходимости. Способ рассуждения Бозция во многих отношениях оставляет желать лучшего, но в принципе этот ход плодотворен, хотя вместо различаемых Бозцием видов необходимости гораздо более эффективным будет использование различения «модальности *de dicto*» и «модальности *de re*». В утверждении «необходимо, что некоторое событие имеет место» используется модальность (а именно необходимость) *de dicto*. В утверждении «некоторое событие имеет место необходимо» используется модальность (а именно необходимость) *de re*. Только второе утверждение несовместимо со свободой воли, ибо только оно говорит о том, что событие «по своей природе» случается необходимо. В первом утверждении не обязательно подразумевается, что событие происходит «по необходимости». Оно может также означать, что наблюдатель созерцает событие, и он не может не видеть или необходимо видит всё то, что происходит (что имеет место в нашем случае). Получается, что из модального суждения *de dicto* не следует модальное суждение *de re*. Поэтому приведённое выше рассуждение, показывающее несовместимость всезнания Бога со свободой воли человека, является некорректным. Из суждения «необходимо, что некоторое событие имеет место» (*de dicto*) не следует, что событие «по своей природе» не может происходить иначе, т. е. не следует суждение «событие имеет место необходимо» (*de re*). Таким образом, кажется, что либертарианизм арабских и других философов имеет право на существование.

Однако не следует полагать, что приведённое рассуждение окончательно решает проблему свободы воли. Даже если знание Бога и совместимо со свободой воли человека, то остаются другие проблемы, касающиеся совместимости других атрибутов Бога со свободой воли человека и рационалистической посылкой. Мы говорили о них. Это проблема совместимости с божественным единством и всемогуществом знания Богом событий и как возможных и как действительных; проблема осмысленности понятия «свобода воли» и совместимости наличия свободы воли с рационалистической предпосылкой и др.

Проблема источников и критериев познания

В том или другом виде все значимые направления в гносеологии были предвосхищены уже в греческой философии, анализ же взглядов арабских философов некоторые проблемы прояснил и проработал их более глубоко. Ввиду необъятности гносеологических проблем мы ограничимся только самой общей характеристикой тех трудностей, которые рассматриваются философами, обозреваемыми в настоящем пособии.

Рассмотрим проблему: что является источником истинного познания – чувства или разум? Среди арабских философов были и рационалисты, и сенсуалисты, и мистики, и приверженцы Корана как источника окончательного знания. Рационалистическая позиция характерна для наследников неоплатонизма и неплохо обоснована, однако она мало что даёт для выбора способа поведения в повседневной деятельности. Как говорит ал-Матуриди, даже животные воспринимают посредством своих органов чувств то, что может их защищать или подвергать опасности, что может быть полезным, а что – вредным. Таким образом, отказываясь от чувств, человек окажется гораздо менее способен распознавать «полезное» и «вредное». Поэтому большинство рассматриваемых в пособии философов не отвергают чувственное познание.

Однако отвергать рассудок также невозможно. Такова, например, позиция ибн Хазма, который полагал, что познание включает в себя три компонента: чувственное восприятие, знание априорных необходимых истин, доступных так называемому «первичному уму», которые в каком-то смысле можно назвать «врождёнными» (это можно назвать линией Платона – Августина – Декарта – Канта), и выводное, дедуктивное знание, т. е. вывод из суждений, полученных на основании чувственного опыта, с использованием «правил вывода» и других положений, относящихся ко второму типу, следствий, таких, что при соблюдении соответствующих правил они не уступают в достоверности знанию первых двух типов. Различение этих типов знания стало позднее общим местом в латинской схоластике. Сильным местом в этой – восходящей к Платону – аргументации является обоснование того, что опыт сам по себе, без знания неких априорных принципов,

даже не может быть осмыслен, так что даже не может именоваться «знанием».

Но достаточно ли всего этого для познания? Очевидно, что рассудок необходим для познания: например, ал-Матуриди, опровергая взгляды тех, кто полагает, что рассудок не может дать истинного познания, говорит, что они не смогут доказать свою доктрину, не прибегая к использованию рассудка. Но *достаточность* рассудка тем самым не доказана. И ал-Матуриди пишет, что разуму требуется внешний помощник, который защитил бы его от заблуждений и вывел его на верный путь. Этим помощником, согласно ал-Матуриди, является божественное откровение. Эта аргументация любопытна потому, что показывает осознание ал-Матуриди глубины проблемы *критериев познания*. Действительно, чувства снабжают нас исходным «материалом» для познания, на который рассудок воздействует как «инструмент», но чувства вполне могут нас «обманывать». Ал-Матуриди хорошо это осознавал, поскольку понимал, что с теоретической точки зрения можно бесконечно долго отрицать, что за чувственными данными имеется какая-то не зависящая от нас реальность, и поэтому советовал прибегать к пытке как к очень хорошо зарекомендовавшему себя в этом сложном случае методу убеждения.

Если чувства могут нас обманывать, но обойтись без них всё равно нельзя (см. выше обоснование этого), то необходимо иметь некий *критерий* для отличия истинного знания, полученного на основании чувственных данных, от ложного. Какие варианты здесь возможны? Стоики полагали, что «истинные» впечатления настолько ясны, что мы сразу же непосредственно или интуитивно осознаём их истинность. Позднее внесение интуитивного элемента в чувственное познание было довольно популярно и в арабской философии, и в латинской схоластике, многое от неё есть и в картезианской концепции «ясности и отчётливости» как критерия истинности восприятия или знания.

Например, по Бакыллани, необходимое знание бывает трех типов. Первый тип – непосредственные чувственные данные. Второй тип – результат немедленного восприятия, схватывания умом, например, знание человека о его собственном существовании, о своих внутренних состояниях, или переживаниях, таких как удовольствие или боль, любовь или ненависть, знание или незнание. Именно это знание называлось интуитивным знанием у Скота и Оккама. Третий тип – надежные представления о событиях и фактах, географически или исторически удаленных, таких как существование других стран, историче-

ских деятелей, древних царств. Этот тип знания соответствует знанию по описанию у Б. Рассела.

Однако, как показала богатая история скептической аргументации, каким бы «непосредственным», «ясным», «отчётливым» нам ни казалась знание, оно всё равно может быть ошибочным. В чувствах искомого критерия нет, но в разуме его тоже нет, ибо разум может мыслить всё то, что не содержит в себе противоречия. И поэтому ал-Матуриди действительно имеет хорошие основания для того, чтобы предположить необходимость «внешнего» по отношению к разуму критерия, или «внешнего помощника», способного отделить истинные суждения от ложных. Поэтому принятие Откровения в качестве критерия выглядит весьма разумным – вплоть до того времени, как кому-нибудь придёт в голову спросить: что именно позволяет отличить истинный критерий (т. е. Откровение) от ложного? Ещё Секст Эмпирик указал на безвыходность ситуации, указывая, что при ответе на вопрос о критерии критерия мы либо вынуждены уйти в бесконечный регресс, порождая на каждом шаге новый критерий, либо «бессмысленно и бездоказательно» утверждать, что нечто является критерием самого себя. Такая же аргументация может быть направлена против мистиков.

Проблема причинности

Вернёмся к проблеме «внешнего мира». Осознавали указанную «неопровержимость берклианства» и ашариты, которые вполне допускали способность Бога создать в нас чувственные впечатления такие, как если бы мир действительно существовал, вне зависимости от того, существует ли он на самом деле. Фактически, говорили ашариты, нет никакого различия между «ощущением» и «результатом ощущения». Следовательно, у того, кто видит, например, Бога (который, разумеется, как абсолютно единый, непротяжённый, бестелесный и проч., вряд ли может быть дан органам чувств), впечатление отсутствует, а результат ощущения имеется, и поэтому вполне правомерно говорить об этом результате «видеть Бога».

Близкой позиции придерживался и Бакыллани, который писал, что существует возможность видения объекта, даже если он не присутствует перед воспринимающим, ибо, например, Бог в состоянии создать в людях способность видеть Его без необходимых условий видения. Обосновывая свою позицию, Бакыллани утверждал, что «познаваемым может быть некая вещь, им может быть также и ничто», тем са-

мым встраиваясь в череду платоновско–софистских–парменидовских дискуссий. Иначе говоря, знание может включать в себя как существующие, так и несуществующие объекты. Здесь мы видим поворот от классической концепции знания, восходящей к Платону и всё-таки полагающей (хотя и с некоторыми уточнениями терминов), что знание есть всегда знание о чём-то существующем. Несомненно, эта концепция, конечно, отнюдь не бесспорная, имела далеко идущие последствия, ибо без её разработки не могла бы быть создана «семантика возможных миров», начало которой положили Молина, Суарес, Лейбниц и др. (см. выше).

Мы видим, что Бакыллани стремится уменьшить зависимость разума от внешнего мира вплоть до почти полного упразднения всякого их взаимодействия. Позднейшая позиция Оккама во многом сходна с позициями Бакыллани и ашаритов, а в некоторых аспектах ещё более радикальна. Бог, по Оккаму, также как и у названных арабских философов, в силу своего всемогущества способен создавать в людях впечатления о внешних вещах при отсутствии самих вещей, а человеческий разум наделяет вещи атрибутами, которые суть универсалии, не имеющие никакого отношения к вещам, так что вещи, существующие только благодаря творящей и сохраняющей деятельности Бога, являются «абсолютами», не находящимися ни в каких отношениях друг с другом.

Ашариты же утверждали, что вещи мира состоят из неделимых единых атомов, которые в каждый момент времени создаются и уничтожаются Богом. Не существует такой вещи, как закон природы, и мир поддерживается постоянной, всегда повторяющейся деятельностью Бога, который производит в нас *видимость* следствия в природе, на самом же деле вещи мира (которые при изложении ашаритского атомизма допустимо называть феноменами) не обладают никакой постоянной природой. Нет никакого могущества в предшествующем «феномене», чтобы произвести последующий (напомним, что временной порядок, т. е. атомы времени, тоже творятся Богом), единственным исключением является Бог. Человеку недоступно ничего, кроме текучих впечатлений, феноменальный порядок которых определен только и исключительно Богом. Трудно удержаться от соблазна назвать такую позицию берклианством. Можно сравнить указанную позицию также с позицией Бернара из Ареццо, в соответствии с которой невозможно вывести «нечто существует» из «нечто воспринимается или мыслится».

Рассуждения ал-Газали также нацелены на то, чтобы показать, что у нас нет оснований для того, чтобы говорить о причинности в мире. С его точки зрения, при внимательном рассмотрении *любых* двух вещей или явлений мы *никогда* не можем доказать наличие связи между ними. Эта критика причинности вполне соотносима с критикой причинности Юма.

В общем виде рассуждения о соотношении Бога и мира у Бакыллани, ашаритов, ал-Газали можно представить в следующей схеме.

1) *Среди наших обычных, основывающихся на чувственных данных представлений о мире имеется что-то немислимое, что-то такое, что не может быть корректно познано.* Ашариты и Бакыллани указывают на невозможность умозаключить от имеющегося у нас «результата ощущения» к существованию вещи, которая является причиной нашего ощущения. Тот же ход мысли мы увидим позднее у Беркли в его «критике материи». Ашариты и ал-Газали полагали также, что наши представления о том, что одна вещь является причиной другой, не являются достаточно обоснованными. Оккам находится на той же линии аргументации: он доказывает, что универсалии являются созданиями нашего ума, вне его им ничего не соответствует. Поскольку отношения рассматриваются им как универсалии, то *отношение* причинности также является всего лишь продуктом нашего ума. Поэтому незаконно рассматривать причинность, которая, как нам кажется, имеет место в мире как что-то имеющее отношение к миру самому по себе.

2) *Следовательно, наши представления о царящей в мире причинности являются незаконными; иначе говоря, мир в каком-то отношении имеет лишь иллюзорное существование.*

3) *Но всякая иллюзия должна иметь свою причину, и эта причина должна быть истинно существующей.* Даже если содержание нашего сознания, которое у нас имеется, ничему не соответствует (или только причинение в мире является иллюзорным), то всё равно должна иметь место причина того, что наше сознание имеет какое-то содержание (или того, что мир, пусть и непричиняющий, существует), что у нас имеются представления о том, что кажется нам внешним миром, и представление о нашем собственном существовании. Этой причиной существования мира, способного создавать в нас иллюзию причинности, а также причиной, способной создавать в нас любые восприятия без посредства мира или чего бы то ни было, является либо Бог, либо мы сами. Но человек не может рассматриваться как последняя причина всего, ибо никто из интересующих нас сейчас философов не сомне-

вается в несамодостаточности его существования. Поэтому последней причиной является Бог. Представленная в таком наиболее общем виде, эта аргументация соответствует учениям Бакыллани, ашаритов, ал-Газали, Оккама, Беркли.

Критика причинности, предпринятая арабскими философами и Оккамом, приводит к достаточно любопытному разведению двух типов причинности. С одной стороны, имеет место причинная связь между чувственно-воспринимаемыми вещами и событиями. Доказывается, что эта связь не воспринимается чувствами непосредственно, но лишь домысливается, иначе говоря, она объявляется мнимой, имеющей место исключительно в человеческом мышлении. Это совпадает с юмовской критикой причинности. С другой стороны, имеет место трактовка Бога как причины мира или человеческих восприятий, на основании которых люди заключают о существовании мира. Этот вид причинной связи в принципе не может восприниматься чувствами, он вводится не на основании опыта, а на основании метафизических соображений, вроде необходимости наличия первоначала, которое, являясь необходимо существующим, является и последней причиной всего не необходимого или контингентного. Это уже видение причинности Беркли, не отошедшего в этом смысле от неоплатонизма, Фомы Аквинского, Дунса Скота, Оккама и множества других средневековых философов.

Разведение причинности как «субъективной» категории чистого разума и как «объективного» указания на отношение вещей в себе и аффицируемого ими разума мы видим у Канта. При этом и у Канта, и у ашаритов имеется что-то вроде общего слабого места в аргументации: бесосновательность причинной связи между чувственно-воспринимаемыми объектами показывается очень хорошо, а утверждение «метафизической» причинности – плохо. В случае Канта мы имеем неприемлемость категорий для мышления второй причинности, а значит, и немыслимость последней. У арабских философов и латинских схоластов мы также видим немыслимость второй причинности. Здесь аргументация в пользу Бога как причины мира оказывается несовместимой с аргументацией, критикующей чувственно-воспринимаемую причинность положения «всё сущее имеет причину», а также основывается на использовании смутного или самопротиворечивого понятия «причина самого себя» в другом, необходимом для аргумента положении «Бог или первоначало является причиной самого себя» (см. выше рассуждение о невозможности знать себя,

мыслить себя, которое легко обобщается до обоснования невозможности направлять на себя какое-либо действие, а значит, и создавать себя).

Проблема существования

Последняя проблема, которой мы коснёмся, – проблема понимания акта существования: является существование тождественным существующей вещи или является одним из её предикатов?

Мутазилиты (см.: *Вольф М. Н.* Средневековая арабская философия...) полагали, что существование есть некоторое качество, отличающееся от сущности и «добавленное» к ней. Имеется в виду, что вещь может существовать и не существовать. Если вещь существует, то существование «добавлено» к сущности, если не существует – то не добавлено. Тем самым создаётся возможность говорить о возможных сущностях, которые, как писал Кант, ничем не отличаются от реальных, кроме того, что реальные – существуют, а возможные – нет. Указание на то, что существование есть именно «добавленное» качество к сущности вещи, в принципе можно использовать для того, чтобы дать понять: существование никогда не содержится в сущности вещи, так что существование – качество особое. Мутазилитское понимание является крайне распространённым в истории философии, при том что некоторые философы считают, что существование может содержаться в сущности и являться предикатом (Спиноза), а другие – что не может (Кант).

Ашариты, оппонировав мутазилитам, утверждали, что если существование есть добавленное к сущности качество, то само существование не существует, ибо существуют только вещи, а существование есть некое «добавленное» качество к вещи, а не сама вещь. Следовательно, сказать «существование существует» нельзя. Но тогда, говоря «вещь существует» = «вещи присуще существование» мы приписываем вещи нечто несуществующее, и это утверждение будет либо ложным, либо бессмысленным. В любом случае, сказать так нельзя, а это значит, что нам придётся избавиться от всех экзистенциальных утверждений, в итоге метафизика как «наука о сущем, поскольку оно сущее» потеряет смысл. Этот аргумент является весьма сильным; в какой-то мере он следует Аристотелю и Плотину, которые утверждали, что существование «не является родом» для существующих вещей. Однако только здесь мы видим столь изящное сведение к абсурду.

Понятно, что собственная позиция ашаритов противоположна позиции мутазилитов. С их точки зрения, существование, необходимое или случайное, есть *сама существующая вещь* или сущность вещи самой по себе, а не какое-либо *качество в дополнение к сущности вещи*, как полагали мутазилиты. Эта позиция кажется непривычной только на первый взгляд. Возможно, она вообще является самой древней концепцией существования, по крайней мере, в интерпретации профессора П. Кэрд Парменид придерживался так называемого «предикационного монизма». Этот вариант монизма характерен тем, что для каждой вещи «существовать» и «являться именно этой вещью» – одно и то же. Понятно, что это совпадает с позицией ашаритов. Были у этой концепции и другие последователи. Например, отражение позиции ашаритов в латинской схоластике весьма любопытно.

Известно, что Бог, согласно ашаритам, является предельным принципом, первым началом и первой причиной всего, и есть необходимо сущее. Существование Бога тождественно с Его сущностью. Совпадение в Боге существования с сущностью вызвано требованием абсолютного единства первоначала (см. выше). В числе сторонников этого совпадения также находятся Плотин, Фома Аквинский и др. Однако учение Фомы Аквинского о том, что совпадение в Боге сущности и существования является главным идентифицирующим признаком Бога как первоначала (именно это совпадение позволяет отличить Бога от всех других (= сотворённых) вещей, в которых оно отсутствует), вызвало полемику; в числе наиболее ярких противников этого учения был Оккам. Верный своему принципу «ни в каком виде не признавать существование универсалий и отношений между вещами вне человеческого ума», из которого следует, что можно говорить только о «самых вещах», а не об их характеристиках, свойствах, предикатах, Оккам объявил, что существование каждой вещи и является самой этой вещью. Так, отвергая томистскую интерпретацию одного из ашаритских тезисов, Оккам пришёл к такому же, как и у ашаритов, «предикационному монизму».

Ашариты сохранили из категорий Аристотеля только две – субстанцию (сущность) и её акциденции (то, что предикцируется сущности). Было бы странно, если бы они этого не сделали, т. е. если бы попытались редуцировать все категории до одной, ведь, поскольку суждение состоит в предикцировании чего-то (атрибута) чему-то (субстанции), суждения и высказывания о чём бы то ни было стали бы невозможны. Однако у ашаритов экзистенциальные суждения всё-

таки становятся невозможными: в случае совпадения «самой вещи» и её «существования» сказать «этой вещи присуща эта вещь», подразумеваемая «эта вещь существует», невозможно, так как «эта вещь» оказывается одновременно и субъектом, и предикатом, и присуща, и не присуща, и действует, и претерпевает в одном и том же отношении, что нарушает закон запрещения противоречия. В аристотелевской логике сущность никогда не может быть тем, что присуще сущности, и наоборот.

Кроме того, при принятии ашаритской позиции оказывается, что каждая вещь существует своим собственным, уникальным существованием, так что нет ничего общего в существованиях двух разных вещей. Следовательно, использование одного слова для обозначения существования является некорректным. Это делает ещё более недоступным осмысленный разговор о существовании вещей, ибо введение стольких существований, сколько *имеется* вещей, не представляется возможным.

Но самая большая трудность связана с попыткой говорить об одной и той же вещи как возможной. Либо мы не сможем сказать, что эта вещь существует в возможности вообще, либо мы скажем то же самое, что и в случае действительной вещи, и тогда очень важное различие между возможным и действительным существованием будет утрачено. Теперь, если единственным выражением существования могут быть выражения вида «этой вещи присуща эта вещь», то все тавтологии относительно чего бы то ни было (даже относительно логически недопустимых объектов, например, «круглого квадрата») превратятся в экзистенциальные утверждения, причём (поскольку выше была показана невыразимость разных способов существования) «статус существования» «круглого квадрата» будет такой же, как и у любой другой вещи.

Всё это влечёт массу неудобств. Возможно, некоторые возражения можно обойти и показать, что «предикационный монизм» всё-таки приемлем в случае Парменида, когда из сущего изгоняется множественность, в том числе и множественность способов существования. В случае же ашаритского креационизма, когда Бог не просто существует другим способом, чем сотворённые вещи, а является причиной существования последних, так что все сотворённые вещи имеют в своём существовании что-то общее, «предикационный монизм» неудобен. Действительно, как мы уже говорили, в случае «предикационного мо-

низма» в принципе невозможно сказать, что две вещи имеют в своём существовании что-то общее.