

**Тауфик Ибрагим (Институт востоковедения РАН, Москва)**

## **ОБОСНОВАНИЕ БЫТИЯ БОГА И ЕГО ЕДИНСТВА В КАЛАМЕ**

Сочетая в себе ревелативное (богооткровенное) и рациональное, Коран постоянно подчеркивает их гармонию. Требуя от своих последователей веры в сверхъестественное откровение, мусульманское Писание вместе с тем указывает на другую разновидность самораскрытия Бога — через предметы и явления мира (с человеком в нем). Примечательно, что Коран одним и тем же словом *«айат»* обозначает и единицу-стих священного текста, и некоторое явление природы. Мир (Космос, Природа) служит иной разновидностью Божьего откровения — «общим», или «естественным» откровением. Самораскрытие Бога, таким образом, воплощено в двух Писаниях/Книгах — Коране и Космосе, порой характеризуемых мыслителями классического ислама как *аль-Китāб ат-тадвīнī* («Книга письменная») и *аль-Китāб ат-таквīнī* («Книга осуществленная») соответственно. В случае священного откровения «инструментом» обычно выступают пророки, а в случае естественного — человеческий разум.

Словно рефреном в Коране звучат выражения типа *«размышляйте», «назидайтесь», «вникайте», «неужто они не разумеют», «для людей понимающих»* и т. д. А айат 47: 19 однозначно предписывает: *«Узнай, что нет божества кроме Бога»*<sup>1</sup>. Этой рационалистической установке следовали все три школы калама — мутазилитская, ашаритская и матуридитская, объявляя умозрение первейшей обязанностью человека и единственным надежным путем к познанию Бога.

Каламскому рационализму противостоял фидеизм традиционалистов-хашавитов, которые отвергали всякое собственно рациональное исследование, полагая, что существование Бога составляет исключительно предмет веры и что знание о Боге не добывается с помощью разума (*‘ақль*), а черпается из ревелативных источников (*нақль, сама’*), т. е. Корана и Сунны. Другую оппозицию каламскому рационализму представляли суфии, ориентировавшиеся на интуитивное постижение Бога, которое осуществляется внутренним опытом, через отречение от мирских привязанностей и углубление в себя.

Возводя рациональное богопознание в первейшую обязанность, каламские школы расходятся между собой в вопросе о характере этой обязанности. По

---

<sup>1</sup> Здесь и далее Коран цитируется по номеру *суры*-главы и *айата*-стиха, в нашем переводе.

мутазилитам, такую обязанность полагает сам разум, до прихода религиозного (ревелитивного) Закона (*Шарʿ*) и независимо от него. Ашариты же считают ее чисто религиозной, ибо только Закон вправе предписывать что-либо из области религии. Срединную позицию в этом вопросе — как и вообще по многим теологическим предметам — занимают матуридиты, признавая за разумом право учреждать соответствующие положения при отсутствии Закона.

### Доказательства бытия Бога

Изложение каламских методов обоснования бытия Бога нам хотелось бы предварить кратким замечанием относительно одного из устойчивых и самых распространенных стереотипов не только о каламе, но и о мусульманской культуре вообще — стереотипа об атомистических воззрениях мутакаллимов.

Этот атомизм, полагают, служил онтологической базой теологического окказионализма, с его теистическим креационизмом (доктриной о непрерывном творении Богом мира) и индетерминистическим волюнтаризмом (утверждением о Божием абсолютном всемогуществе и отрицанием естественной причинности во Вселенной). Кроме того, каламский атомизм часто выдается за выражение «духа» исламской культуры и «ментальности» творивших ее народов, за воплощение их «атомарного», «дискретного» мышления, которое не способно к интегрирующей деятельности и охвату целого, всегда погружено в единичное и склонно рассматривать природные и исторические феномены разрозненно, изолированно. Из атомизма порой выводятся «специфические» особенности мусульманской науки, искусства и других областей исламской культуры. Атомистическим мировоззрением некоторые исследователи объясняют «стагнацию» мусульманских обществ после X в. К атомистическому детерминизму сводят и такой феномен, как политическая раздробленность современных арабских стран!

В действительности, такие культурологические и социо-исторические обобщения суть чистые спекуляции, подчас тенденциозные и лишенные солидного фактологического обоснования<sup>2</sup>. Что же касается интересующего нас здесь вопроса — об атомизме как онтологической базе каламского доказательства бытия Бога («от возникновения мира») (о нем будет сказано ниже), то достаточ-

<sup>2</sup> Критике эстетических стереотипов посвящена фундаментальная работа: *Сагадеев А. В.* Очеловеченный мир в искусстве мусульманского средневековья // *Эстетика и жизнь*. Вып. 3. М.: Наука, 1974. С. 453—488. Несостоятельность апелляций авторов указанных культурологических концепций к каламской атомистической натурфилософии мы показали в наших кандидатской (Атомистика калама и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии. М.: МГУ, 1978) и докторской (Философия калама. М.: Ин-т философии АН СССР, 1984) диссертациях, а также в статьях: *Некоторые проблемы изучения классического наследия // Ислам в советском и постсоветском пространстве*. Казань, 2004; переиздана в нашей книге: *На пути к коранической толерантности*. Нижний Новгород, 2007; и «On Kalam Atomism and its Role in Islamic Culture» // *Russian Oriental Studies*. Leiden; Boston, 2004. Позитивное изложение каламского атомизма дано в кн.: *Ibrahim T., Sagadeev A.* *Classical Islamic Philosophy*. Moscow: Progress, 1990. Ch. 4.

но отметить следующее: при ближайшем рассмотрении этого аргумента, с его различными версиями, обнаруживается, что атомистический тезис далеко не всюду присутствует в посылках, а в тех версиях, где встречается слово «атом», его можно было бы заменить на «тело». Поэтому появление атомизма в сем доказательстве носит чисто акцидентальный, а не имманентный характер<sup>3</sup>.

### От возникновения сущностей

В каламе развивалось множество рациональных доказательств бытия Бога, главным из которых является «аргумент от возникновения/появления (хүдүс)»<sup>4</sup>. Суть данного рассуждения такова: все тела — возникшие/явившиеся (хәдица), т. е. их бытие имеет начало во времени; и всякое возникшее/явившееся непременно нуждается в ком-то, от кого оно получает свое бытие, в дарителе возникновения/явителе (мүхдиц). В творчестве мутакаллимов очень распространена была формулировка, в которой от возникновения тел приходят к появлению/возникновению мира в целом, а от последнего — к Явителю/Дарителю возникновения<sup>5</sup>. Методы обоснования мутакаллимами возникновения тел, а с ними и мира, заслуживают отдельного рассмотрения<sup>6</sup>. В настоящей же статье нас интересует лишь каламское заключение от возникшего/явившегося — к явителю.

Предварительно отметим, что прообраз доказательства от возникновения мутакаллимы усматривают в рассуждениях Авраама, о которых повествует Коран, а потому порой этот аргумент обозначается как «Авраамов аргумент» (*тарйқат аль-Халиль*)<sup>7</sup>. Согласно 6-й суре, Авраам, увидев однажды ночью восходящую звезду, подумал, что она и есть Господь, но когда звезда скрылась, воскликнул: «*Не стану я любить исчезающих!*» То же разочарование постигло его при созерцании луны, а затем и солнца. И тогда Авраам заявил

<sup>3</sup> Поэтому как «курьезный» Г. Дэвидсон характеризует обнаруженный им факт отсутствия атомистической доктрины в каламском обосновании бытия Бога (*Davidson H. A. Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987. P. 136; далее цитируется как *Proofs*).

<sup>4</sup> *Далиль* (или *тарйқат*) аль-хүдүс, лат. *argumentum a novitate mundi*.

<sup>5</sup> В античной философии доказательство бытия Бога исходя из становления (возникновения) мира можно найти в платоновском Тимее (28b и c): Вселенная — «возникающая и порождаемая», и «все возникающее нуждается для своего существования в некой причине», в творце и родителе.

<sup>6</sup> Основная схема аргументации такова:

1. Акциденции — возникшие/становящиеся;
2. Тело неотделимо от акциденции;
3. Неотделимое от возникшего — само есть возникшее.

<sup>7</sup> *Ар-Рәзй*. Мухақсал. Каир, 1905. С. 242; *аль-Джурджәни*. Шарх аль-Мавәқыф. Каир, 1907. Т. III. С. 2 (далее текст этого комментария цитируется как *Шарх*, комментируемый здесь текст аль-Иджи — как *Мавәқыф*; при ссылке на оба текста — как *Мавәқыф/Шарх*).

*Аль-Халиль*, т. е. «Друг [Божий]» — распространенное в мусульманской литературе прозвище Авраама, основанное на аяте 4:125.

перед сородичами, что он предается «Творцу небес и земли» (6: 75—79). Как толкуют данную историю мутакаллимы, приход и уход светил, их «появление» привело Авраама к осознанию Явителя-Бога<sup>8</sup>.

Большинство мутакаллимов, особенно «поздних»<sup>9</sup>, находят для разума «очевидным» (*бадйхат аль-‘ақль*), «необходимым» (*дарўрӣ*) следующее положение — «явившееся нуждается в явителе»<sup>10</sup>. Иные считают это положение выводимым, доказуемым. Наши действия, рассуждают многие мутазили-ты, нуждаются в нас для своего появления; точно также и возникшие вещи (или мир в целом) нуждаются в явителе, в действителе, ибо именно возникновение здесь и там обуславливает эту необходимость<sup>11</sup>.

Другое обоснование тезиса «явившееся нуждается в явителе» апеллирует к концепции *тахсбис* — партикуляризации, или *тарджейх* — склонению [чаши весов]. Смысл ее в том, что если вещь обладает конкретным свойством, но может также обладать и альтернативным, то должен существовать некий «партикуляризатор» (*мухассыс*), благодаря которому вещь приобрела данное частное/партикулярное свойство. Другими словами: поскольку вещь в одинаковой мере могла быть и такой, и иной, то у нее непременно был «склонитель» (*мураджйх*), который и перевесил чашу весов.

<sup>8</sup> Другое толкование этой истории, усматривающее в ней разновидность «аргумента от движения», развивает Ибн Рушд (в трактате «аль-Кашф ‘ан манāхидж аль-адилля фй ‘ақā’ид аль-милля») («О методах обоснования принципов вероучения») (трактат цитируется по изданию: Фальсафат Ибн Рушд («Философия Ибн Рушда»). Бейрут, 1935; ниже он обозначен как *Кашф*). По справедливому замечанию Ибн Таймийи (комментарии к Ибн Рушду, на полях *Кашф*. С. 49—50), обе интерпретации тенденциозны, ибо в самом Коране история призвана иллюстрировать не существование Бога, а несостоятельность многобожия (*ширк*) в виде звездопочитания.

<sup>9</sup> «Поздний», или «систематический» калам представлен творчеством таких мутакаллимов XIII—XIV вв., как аль-Байдави, ар-Рази, аль-Иджи, ат-Тафтазани и аль-Джурджани, которые составляли каламские «суммы» и синтезировали традиционный ашаритско-матуридитский калам с фальсафой, прежде всего — с ее авиценновской версией.

<sup>10</sup> Очевидность и необходимость этого положения обычно сравнивают с заключением по строению о строителе: *ар-Рāзӣ*. Китāб аль-Арба‘йн. Хайдарабад, 1934. С. 89; *Он же*. аль-Мағāлиб аль-‘влия мин аль-‘ильм аль-илйāхӣ. Бейрут, 1987 (далее цитируется как *Мағāлиб*). Т. I. С. 207 (без аналогии со строением; здесь сказано, что таково мнение мутазили-та аль-Каби и «великого множества мусульман»); *аль-Джурджанӣ*. Шарх. Т. III. С. 3 (данное положение изложено здесь так, словно оно представляет мнение мутакаллимов вообще, в отличие от мнения некоторых мутазили-тов); *ат-Тусбӣ*. Талхӣс аль-Муҳассал. Тегеран, 1980. С. 242 (без аналогии со строением; положение представлено здесь как мнение поздних мутакаллимов). В некоторых исследованиях (см., в частности: *Davidson*. Proofs. P. 156 et seq.) вышеуказанная аналогия и подобные ей сравнения ошибочно трактуются как доказательство данного положения, а не как иллюстрация его очевидности.

<sup>11</sup> Подробное изложение этого доказательства дает мутаза-лит Абд аль-Джаббар (Шарх аль-усул аль-хамса. Каир, 1965. С. 118—119; далее цитируется как *Шарх*). Кроме самого Абд аль-Джаббара, так учат мутазили-ты Абу Али аль-Джуббаи и его сын Абу Хашим (*ар-Рāзӣ*. Мағāлиб. Т. I. С. 210); большинство мутази-литских учителей (*аль-Джурджанӣ*. Шарх. Т. III. С. 3).

Возникшее, говорят мутакаллимы, явилось к бытию после небытия, и потому само по себе оно только «возможное», т. е. могло быть, но могло и не быть, а следовательно, должен быть партикуляризатор, вызвавший его к бытию<sup>12</sup>. Партикуляризатор требуется и для определения конкретного момента появления возникшего, раз для него ни один из моментов времени не является предпочтительным<sup>13</sup>.

Оба аргумента применимы и к конкретной, индивидуальной вещи, и к миру в целом. Встречаются и аргументы, в которых рассматриваются лишь конкретные вещи. По одному из них, само упорядочивание вещей, их появление раньше или позже друг друга требует партикуляризатора<sup>14</sup>. В другом аргументе упоминается о различных качествах (форма, цвет и т. д.), с которыми вещь является к бытию<sup>15</sup>.

Дополнительные соображения выдвигаются в обоснование, почему возникшее/явившееся — мир в целом или отдельная вещь — не может служить явителем для самого себя. Последнее абсурдно, ибо допустить, что возникшее явило себя к бытию, равнозначно тому, что оно еще в состоянии небытия было действующим, то есть имелось бы не-сущее, способное действовать<sup>16</sup>. Не может быть самоявившегося также и потому, что все моменты времени равноправны по отношению к нему, а следовательно выбор момента его возникновения не обусловлен им самим<sup>17</sup>. И еще: мир заключает в себе смерть, и таковой не способен к самовозникновению<sup>18</sup>.

Несколько необычный аргумент выдвигает аль-Матуриди. Если бы мир был самоявившимся, то он избрал бы для себя лишь самые прекрасные качества и состояния. А тот факт, что в мире присутствует безобразное, свидетельствует о его несамовозникновении<sup>19</sup>.

Аргументация «от появления/возникновения» обычно завершается обоснованием того, что подлинный явитель должен быть не возникшим (*хādис*), а извечным (*қадīm*), иначе цепь возникших явителей уходила бы в бесконечность, а сие абсурдно. Далее показывается, что извечный явитель — един. По той же схеме строятся и другие аргументы в пользу бытия Божьего. Поэтому изложенное ниже каламское обоснование единства Бога, хотя оно и имеет самостоятельное значение, но субстанциальным образом связано с доказательством Его бытия.

<sup>12</sup> Аль-Джувайни. Китāб аш-Шāмиль. Александрия, 1969 (далее цитируется как *Шāмиль*). С. 265; аль-Джурджāни. Шарх. Т. III. С. 3.

<sup>13</sup> Аль-Мāтуриди. Китāб ат-Таухид. Бейрут, 1970 (далее цитируется как *Таухид*). С. 17; аль-Джувайни. Шāмиль. С. 264.

<sup>14</sup> Аль-Бāқылляни. Китāб ат-Тамхид. Каир, 1947. С. 23; аль-Джувайни. Шāмиль. С. 272.

<sup>15</sup> Аль-Мāтуриди. Таухид. С. 17; аль-Бāқылляни. Тамхид. С. 23; аль-Джувайни. Шāмиль. С. 272.

<sup>16</sup> Аль-Мāтуриди. Таухид. С. 18—19; 'Абд аль-Джаббер. Шарх. С. 119.

<sup>17</sup> Аль-Мāтуриди. Таухид. С. 17.

<sup>18</sup> Аль-Бāқылляни. Тамхид. С. 24; см. также: аль-Мāтуриди. Таухид. С. 17.

<sup>19</sup> Аль-Мāтуриди. Таухид. С. 17.

### От случайности качеств

Концепция «партикуляризации» служит не только вспомогательным доводом, обосновывающим само возникновение мира (либо отдельных вещей) или завершающим рассуждением в рамках аргумента «от возникновения». Она может представлять собой и самостоятельное, прямое доказательство бытия Бога. Введение этого доказательства обычно связывается с именем ашарита аль-Джувайни<sup>20</sup>.

Согласно аль-Джувайни, любая вещь в мире имеет качества, которые лишь «возможны» (контингентны, случайны), т. е. могут быть и иными. Тело, например, может иметь большую или меньшую величину, чем оно имеет, или может быть иной формы (*шакль*), чем оно есть. Движущееся может быть неподвижным, и наоборот. Более того, тело может двигаться в иную сторону, противоположную стороне своего привычного движения. Так, тело падает вниз, но может устремляться и наверх. Огонь же, взмывающий вверх, может спадать вниз. Небесные тела, которые движутся круговым движением, могут иметь и другие орбиты. Звезды на небосклоне могут быть упорядочены по-иному. Мир в целом может иметь альтернативное местонахождение. Поскольку любая часть в мире, и мир в целом могут быть иными, чем они суть, должен быть действительный, который выбирает для каждой части мира, как и для мира в целом, надлежащие качества<sup>21</sup>.

В систематический калам данный аргумент вошел в следующей формулировке: «тела тождественны в своей сущности (*хақьба*), а их партикуляризация (*ихтисāс*) посредством конкретных качеств — возможная (*джā'из*), и такая партикуляризация нуждается в партикуляризаторе»<sup>22</sup>.

Аргумент «от случайности качеств» обычно называется «Моисеевым доказательством». Как повествует Коран, Моисей в споре с Фараоном на вопрос последнего «*Кто Господь твой?*» отвечает: «*Господь наш есть Тот, кто дарует всякой вещи ее образ (хальқ) и путеводит*» (20: 50)<sup>23</sup>.

### От соединения

Согласно этому аргументу, соединенность в мире указывает на всеведущего и всемогущего Соединителя. Как и в предыдущих доводах, настоящий аргумент может обосновывать и существование Бога, и возникновение мира<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> *Аш-Шахрастāни*. Нихāйат аль-икдām. Оксфорд; Лондон, 1934 (далее цитируется как *Нихāйат*). С. 12; *Ибн Рушд*. Кашф. С. 56.

<sup>21</sup> *Аль-Джувайни*. аль-‘Ақьба ан-низāмийя. Каир, 1948. С. 8, 13; *аш-Шахрастāни*. Нихāйат. С. 12; *Ибн Рушд*. Кашф. С. 56. Подробное изложение этого аргумента, с разбором различных на него возражений, приводит ар-Рāзӣ (Мағāлиб. Т. I. С. 177—199).

<sup>22</sup> *Аль-Йджӣ*. Мавāқыф. Т. III. С. 4.

<sup>23</sup> *Аль-Джурджāни*. Шарх. Т. III. С. 4.

<sup>24</sup> Еще Аристотель доказывал, что все, состоящее из элементов, — не извечное, а возникающее, ибо оно имеет возможность быть в несоединенном состоянии, и такая возможность должна быть реализована в какой-либо момент прошедшего времени (Метафизика, XIV 2,

К мутазилиту ан-Наззаму возводят следующее рассуждение: «Я нахожу горячее противоположным холодному, и противоположности не могут быть соединены в одном месте сами по себе. Из того, что я нахожу их соединенными, я понимаю, что у них имеется некий соединитель, соединивший их и принудивший, вопреки их естеству. Принуждаемый же слаб. А его слабость, распоряжение им принудителем свидетельствует о его возникновении и о некоем явителе... Это и есть Бог»<sup>25</sup>.

Сходным образом умозаключает и аль-Матуриди, исходящий из комбинации противоположных естеств (*табā'u*)<sup>26</sup>. У аль-Матуриди встречается и более общее положение, апеллирующее не к соединению качеств, а скорее к соединению тел: «Ни одна вещь-[тело] в наблюдаемом мире не соединяется и не разъединяется сама по себе. Следовательно, это осуществляется благодаря другому»<sup>27</sup>.

По аль-Ашари, субстанции (т. е. тела, или атомы) претерпевают соединение или разъединение. Сами по себе они не соединяются и не разъединяются, ибо состояние, которое вещь по своей сущности предполагает, неизменно, а субстанции изменились. Поэтому для них должен быть соединитель и разъединитель<sup>28</sup>.

Под влиянием авиценновской концепции «бытийно-возможного» (т. е. сущего, которое может быть, но может и не быть, а посему в своем бытии зависящего от некоего внешнего фактора) «поздние» мутакаллимы переформулируют вышеизложенный аргумент так: мир составлен, ибо тела в нем состоят из атомов (согласно мутакаллимам) или из материи и формы (согласно фалсафиса); всякое составленное — бытийно-возможное, и для всякого бытийно-возможного имеется причина, вызвавшая его к бытию<sup>29</sup>.

В некоторых рассуждениях само соединение выступает как выражение порядка и гармонии, что непременно предполагает наличие всеведущего и всемогущего Действителя. Ведь, например, корабль слагается из различных материалов не сам по себе, а благодаря своему строителю<sup>30</sup>.

1088b 14—28). Впоследствии этим доводом обосновывали как возникновение мира (в частности, у аль-Кинди (Расā'иль аль-Киндī аль-фальсафиййа. Каир, 1950. Т. I. С. 120, 204) и в «Существо вопросов» аль-Фараби (Ибн Сины?) (*аль-Фараби: Естественно-научные трактаты*. Алма-Ата, 1987. С. 230)), так и бытие Бога (например, у арабского христианского теолога Абу Курры, в его сочинении «Фй вуджūd аль-Хāлиқ» (аль-Машрик, XV (1912). С. 762)).

<sup>25</sup> *Аль-Хаййāt*. Китāб аль-Интисār. Бейрут, 1957. С. 40—41.

<sup>26</sup> *Аль-Мāтурīдī*. Таухїд. С. 18. Мысль о том, что Бог или Природа соединяют противоположные силы во Вселенной, высказана еще в псевдо-Аристотелевом «О мире» (De Mundo, 5). В качестве доказательства Бога ее выдвигает Афанасий (Contra Gentes, 36), Иоанн Дамаскин (De Fide Orthodoxa, I, 3), Абу-Курра (Фй вуджūd аль-Хāлиқ. С. 762—763).

<sup>27</sup> *Аль-Мāтурīдī*. Таухїд. С. 17.

<sup>28</sup> *Аш-Шахрастāнī*. Нихāйат. С. 11.

<sup>29</sup> *Ар-Рāзī*. Мухāссал. С. 107; Мағāлиб. Т. I. С. 170; *аль-Йдждї/аль-Джурджāнī*. Ма-вāқыф/Шарх. Т. III. С. 3—4.

<sup>30</sup> См.: *Аль-Мāтурīдī*. Таухїд. С. 18—19. Тезис о комбинации противоположностей (четырёх первоэлементов), указывающей на план мудрого творца, встречается у Чистых

Мудрое устройство вещей выступает и самостоятельным аргументом в обосновании существования Бога.

### *От целесообразности*

Все изложенные выше аргументы мутакаллимов являются разновидностями «космологического» доказательства бытия Бога. Обилием свидетельств телеологического характера, исходящих из целесообразной упорядоченности Вселенной, отличаются литературные сочинения мутакаллимов, обращенных к широкой публике. Таковы, в частности, *Kitāb ad-dalā' ilā' аль-и 'tibār 'alā-ль-хальк ва-т-тадбīр* («Книга доказательств и размышления касательно творения и [Божьего] управления») мутазили аль-Джахиза и аль-Хикма *фй махлūқāt Аллāх* («Мудрость в творениях Божьих») аль-Газали<sup>31</sup>.

Телеологический аргумент выступает фактически единственным обоснованием бытия Бога в *Kitāb аль-Люма'* («Книга блесков») аль-Ашари. «Наличие у тварей создателя, — пишет автор, — видно из того, что без делателя-ткача хлопок не может превратиться в пряжу, а потом в ткань. Ведь если кто приобретет хлопок и будет ждать, что хлопок сделается пряжей, а потом тканью без посредства делателя, ткача, то такой человек расходится с разумом, впадая в глупость. Точно так же глупцом будет тот, кто, выйдя на голое место и не найдя там готового дворца, будет ждать, пока глина сама собой не превратится в кирпичи, а кирпичи один над другим не сложатся в здание. А поскольку преобразование капли семени в сгусток, сгустка — в мясо, мяса — в плоть, кости и кровь более чудесно, то оно сильнее свидетельствует о создателе, который создал каплю и преобразовал ее из одного состояния в другое»<sup>32</sup>.

Аш-Шахрастани так излагает мысль аль-Ашари: «Если человек поразмыслит о своей природе — с чего он начался и как он вращался в [разных] состояниях природы, [переходя] из одного состояния в другое, пока не достиг совершенства природы, — и достоверно узнает, что по своей сущности он не в состоянии управлять своей природой, перенести ее с одной ступени на другую и возвысить ее от недостатка до совершенства, то он обязательно признает, что у него есть Творец всемогущий, знающий, желающий, потому что нельзя представить себе возникновение этих совершенных действий по естественной необходимости из-за очевидных следов воли в этом создании и ясных следов совершенства и мастерства в этой природе»<sup>33</sup>.

Братьев (Расā'иль Ихвāн-аф-сафв'. Бейрут, 1957. Т. II. С. 152). В том же духе рассуждали еще Афанасий (*Contra Gentes*, 37—38) и Иоанн Дамаскин (*De Fide Orthodoxa*, I, 3), а позже Фома Аквинский (*Summa contra Gentiles*, I, 13).

<sup>31</sup> Авторство обоих сочинений порой оспаривается, но в данном контексте это несущественно.

<sup>32</sup> *Аль-Аш'арī*. *Kitāb аль-Люма'*. Бейрут, 1953. С. 6—7. Описанные здесь этапы становления человека перекликаются с айатами 23:12—14.

<sup>33</sup> *Аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах / Пер. С. М. Прозорова. М.: ГРВЛ, 1984. Ч. 1. С. 90. В цитируемом переводе словом «природа» передается арабское *хильқа*, которое здесь скорее означает «сложение».



Вышеназванный трактат аль-Ашари, правда, носит менее теоретичный характер, поскольку обращен к более широкой аудитории. В собственно философских трудах мутакаллимов телеологическая аргументация стоит как бы на втором плане. Так, в дополнение к доказательству «от возникновения» аль-Матуриди замечает: «В мире нет ничего, что не являло бы прекрасной мудрости и свидетельства..., указывающего на мудрость его создателя, творца»<sup>34</sup>.

И вообще, мутакаллимы, особенно «поздние», не апеллируют к телеологическим соображениям при доказательстве существования Бога-Творца, но широко используют их при обосновании Божьих атрибутов, прежде всего единства и знания. Правда, как они сами признают, для просвещения простолюдинов телеологические доводы более доходчивы, убедительны и полезны.<sup>35</sup> В некоторых трудах по «систематическому» каламу телеологические заключения о существовании Бога присутствуют, однако лишь в качестве второстепенных, «убеждающих» (*икнā 'иййа*) доводов, дополняющих подлинные, «решающие» (*кат 'иййа*) доказательства<sup>36</sup>.

### Другие аргументы

Среди «убеждающих» доводов присутствуют реверсивные, почерпнутые из Корана и Сунны.

Сюда же отнесены и «исторические» аргументы, по которым все народы, и во все времена, признавали Бога. Об этом свидетельствует, в частности, слово «Бог», наличествующее во всех языках.

Встречаются и «психологические» мотивы: в беде и в горе люди инстинктивно взывают к Богу<sup>37</sup>.

Мутакаллимы выдвигают и рассуждения, напоминающие будущее «пари Паскаля». Человек должен быть предусмотрительным во всех вещах. Лучше верить в Бога — если окажется, что его нет, то человек ничего не потеряет, в противном случае — только выиграет<sup>38</sup>.

В «раннем», доавиценнизирующем каламе, главная процедура доказательства бытия Бога исходит из возникновения/появления (*худўс*) вещей в мире, и целью является приход к Извечному-Явителю (*қадбм муҳдис*). Для фалясифа же характерно заключение от вещей как случайных, бытийно лишь возмож-

<sup>34</sup> Аль-Матуридӣ. Тауҳид. С. 18.

<sup>35</sup> Ар-Рāзӣ. Мағалиб. Т. I. С. 236. Сходную позицию занимает и Ибн Рушд в своем полемическом сочинении «Кашф» (с. 65).

<sup>36</sup> По замечанию мутакаллимов, телеологическая аргументация уязвима, так как может привести к мудрому началу, но не обязательно к творцу (*ат-Тафтāзāнӣ*. Шарҳ аль-Мақāсыд. Стамбул, 1305 х. Т. II. С. 88; далее цитируется как *Мақāсыд*).

<sup>37</sup> Прообразы таких мотивов можно усмотреть в аятах Корана 27:62 — «Кто внимлет мольбе страждущего, когда взывает тот к Нему...» и 29:65 — «Когда они садятся на корабль, то [страшась возможного кораблекрушения] взывают к Богу, веря в Него одного».

<sup>38</sup> Об этих аргументах подробнее см.: ар-Рāзӣ. Мағалиб. Т. I. С. 240—275; ат-Тафтāзāнӣ. Мақāсыд. Т. II. С. 59—60.

ных (*мумкин аль-вуджуд*), к Бытийно-Самонеобходимому (*вāджиб аль-вуджуд би-зāтих*), Богу. Результатом синтеза с фальсафой стало не только освоение каламом понятий «возможного» и «необходимого», но и частичное принятие доказательств бытия Бога, которые разрабатывались в фальсафе<sup>39</sup>.

Для «систематического» калама характерно также выделение четырех логически возможных методов обоснования бытия Бога, соответствующих, с одной стороны, понятиям «возникновение» и «возможность» а с другой, — делению вещей на «сущности» (тела) и «качества»<sup>40</sup>. Эти четыре типа доказательства суть следующие: от возникновения сущностей; от случайности сущностей; от возникновения качеств; от случайности качеств<sup>41</sup>. Ко второму типу относят авиценновский метод, основанный на анализе понятия «бытийно-возможное» и «бытийно-необходимое», а также приведенное выше доказательство «от соединения» тел, или атомов. Третий тип представляют ашаритское доказательство, апеллирующее к трансформации человека, а также традиционное аристотелевское доказательство «от движения», отстаиваемое философом Ибн Рушдом.

### Доказательства единства Бога

Вслед за Кораном калам придает идее единобожия<sup>42</sup> (*таухид*) первейшее значение, в результате чего сама дисциплина калама порой называется «наукой о единобожии» (*ильм ат-таухид*). Однако в Коране главное внимание уделяется развенчанию идолослужения, которое, будучи побежденным еще при жизни основателя ислама, впоследствии потеряло свою актуальность. Зато уже в первые века ислама перед мусульманской мыслью встала задача отстаивать строгое единобожие против антропоморфического и инкарнационистского толкования коранического Бога<sup>43</sup>. Дальнейшего развития монизма

<sup>39</sup> Об аргументации фалсаифа см. статью Н. В. Ефремовой «Доказательства бытия Бога согласно фальсафе», публикуемую в этом же выпуске.

<sup>40</sup> Сущности, субстанции — араб. *завāt*, (ед. ч. — *зāt*), а *'iān* (ед. ч. *'aīn*), *джавāхир* (ед. ч. — *джаухар*); качества — араб. *ахвāl* (ед. ч. — *хāl*), *сыфāt* (ед. ч. — *сыфа*), а *'рād* (ед. ч. — *'арад*).

<sup>41</sup> *Ар-Рāзй*. Маṭāлиб. Т. I. С. 71; *аль-Йджй*. Мавāқыф. Т. III. С. 2; *ат-Тафтāзāни*. Мақāсыд. Т. II. С. 59. По ар-Рази, два дополнительных типа доказательства получаются, если аспект становления сочетать с возможностью применительно к сущностям и качествам.

<sup>42</sup> Атрибутом единства порой открывают список отрицающих атрибутов (например, в «Мақāсыд» ат-Тафтазани); некоторые же авторы (в частности, ар-Рази в «Муḥаṣṣал») обсуждают данный атрибут в конце — после отрицающих и утверждающих атрибутов. Иногда им заключают список отрицающих атрибутов (например, ар-Рази в «Маṭāлиб» и Аль-Иджи в «Мавāқыф»); последний выделяет его в отдельный раздел, а все прочие отрицающие атрибуты — в другой). Ар-Рази в «Маṭāлиб» (Т. II. С. 150—151) склонен рассматривать единственность как утверждающий, а не отрицающий атрибут.

<sup>43</sup> Аллегорический подход мутакаллимов к антропоморфическим описаниям Бога изложен в нашем очерке (написанном в соавторстве с Н. В. Ефремовой) «Нет ничего, подобного ему!» (в сб. «Коранические чтения», IV. М.; Нижний Новгород, 2008).

требовала полемика с внешними оппонентами — прежде всего с персидским дуализмом и христианским тринитаризмом.

### *От взаимопрепятствования*

Среди многочисленных доводов, выдвинутых мутакаллимами в обоснование Божьего единства, на первый план выступает доказательство «от взаимопрепятствования» (*тамāну* ' или *мумāна* 'а).

Прообразом своего доказательства мутакаллимы считают коранические откровения, согласно которым сосуществование множества богов непременно повлекло бы за собой их соперничество, приведшее к беспорядку всего во Вселенной<sup>44</sup>:

Были бы на небе и на земле  
Иные божества кроме Бога,  
Те бы непременно разобустроились.  
(21: 22)

Вместе с Ним нет никакого божества,  
Иначе каждый бог [захотел] бы  
Самолично распоряжаться своими творениями,  
И одни непременно помогали бы  
Возвышения над другими.  
(23: 91)

Были бы подле Бога другие божества,  
О коих они утверждают,  
Те, конечно, искали бы пути  
[Свергнуть] держателя престола.  
(17: 42)

Как рассуждают мутакаллимы, при допущении двух богов оба должны быть всемогущественными, и любая вещь одинаково подвластна им. Если бы один из них захотел сделать что-нибудь (например, оживить данное тело или привести его в движение), а другой — противоположное, то либо исполнятся оба их желания, либо только одно, либо ни одно. Первая гипотеза логически абсурдна, вторая же и третья означают, что один из богов слаб, или слабы они оба<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Среди отцов церкви подобные доводы выдвигают Августин (*De vera religione*, 32, 36 и 40), Тертуллиан (*Adversus Marcionem*, I, 3 и 5), Афанасий (*Orat. contra gent.*, 38) и Иоанн Дамаскин (*De Fide Orthodoxa*, I, 5).

<sup>45</sup> *Аль-Мāтуридī*. Тауҳїд. С. 20; *аль-Аш 'арї*. Китāб аль-Люма'. С. 9; *'Абд аль-Джаббār*. Шарҳ. С. 278, 283; *ар-Рāзї*. Мағāлиб. Т. II. С. 135; *аль-Йджї*. Мавāқыф. Т. III. С. 34—35; *ат-Тафтāзāнї*. Мақāсыд. Т. II. С. 62.

В трудах мутакаллимов, особенно поздних, предусматриваются различные возражения против этого аргумента и даются на них ответы. Среди таких возражений фигурируют следующие:

Другая разновидность этого доказательства, популярная особенно в «позднем» каламе, гласит: если имеются два бога, одинаково всемогущих, то каждый из них властен над всем, что подвластно (*мақдўр*) другому; в таком случае оба они не могут произвести никакого действия. Ведь конкретное подвластное действие (например, приведение тела в движение) осуществляется либо двумя богами совместно, либо одним из них, другой при этом исключен. Первое допущение абсурдно, ибо оба действователя суверенны, независимы, а при наличии одного такого действователя действие становится необходимо осуществимым благодаря ему, и эта необходимость не дает ему опираться на другого действователя. Также абсурдно и второе допущение, поскольку оба действователя находятся в одинаковом отношении к действию, и осуществление его одним действователем предполагает наличие превалирующего фактора, «склонителя [весов]» (*мураджджих*), что абсурдно<sup>46</sup>.

Данная разновидность отличается от предыдущего тем, что здесь обсуждается схождение желаний обоих богов на одном подвластном, а там один из богов желает одно, другой — противоположное.

### ***От целесообразности***

Доказательство «от взаимопрепятствования» можно отнести как к космологическому типу аргументации, так и к телеологическому. Чисто телеологическим является аргумент, по которому единый порядок в мире свидетельствует о едином Создателе<sup>47</sup>.

Но в каламе, заметим, телеологическая аргументация чаще всего используется для обоснования другого свойства Божьего — всеведения.

### ***От понятия божества***

В каламе выдвигались и доказательства «онтологического» типа, апеллирующие к самому понятию о Боге.

Как считают мутакаллимы, при предположении двух богов, ведающих обо всем, знание каждого из них распространяется на познанное другим и,

два бога могут иметь совпадающие воли;  
их мудрость исключает желание противоречить друг другу;  
взаимное препятствование логически допустимо, но не обязательно осуществляется;  
два бога могут иметь отдельные сферы ответственности — каждый из них властен над своей частью мира, не вмешиваясь в дела другого. Последнее возражение выдвигали, в частности, Ибн Рушд (Кашф. С. 74) и Маймонид (Далълят аль-х̣а'ирин. I, 75).

Как полагает ашарит аш-Шахрастани (Них̣айат. С. 101), мутазилиты, разрабатывая данное доказательство, тем не менее проявляют непоследовательность, ибо допускают расхождение божественной воли (соответственно и действия) и человеческой.

<sup>46</sup> *Ар-Рāзй*. Мағāлиб. Т. II. С. 144—145; *аль-Йджй*. Мавāқыф. Т. III. С. 34; *ам-Таф-тāзāнй*. Мақāсыд. Т. II. С. 62.

<sup>47</sup> *Аль-Мāтурйдй*. Таухйд. С. 21—23 (подробное обоснование).

следовательно, знания их были бы сходны, и знание каждого из них могло бы быть присуще другому. В таком случае принадлежность данного знания одному из богов, а не другому, требует наличия фактора-партикуляризатора, но все, что требует такого фактора, — становящееся. Выходит, знание Бога — становящееся, и тогда становящимся оказывается и Его могущество, а чье знание и могущество таково, тому не подобает быть богом<sup>48</sup>.

Из самого понятия о Боге исходит и такой аргумент. Если бы было два бога, то они не отличались бы друг от друга ни в отношении времени — поскольку оба извечны, ни в отношении пространства — так как оба выше всякой локализации. А коли они не различаются по этим свойствам, они не будут различаться и по остальным, и были бы тождественны друг другу. Следовательно, не может быть более одного существа, обладающего свойством божественности<sup>49</sup>.

Согласно близкой версии, два бога не различались бы по какому-либо свойству, относящемуся к сущности божественности, а лишь по акцидентальным свойствам; но акцидентальные свойства могут и отсутствовать, и тогда между двумя не окажется никаких различий<sup>50</sup>.

Идея божества, говорят еще мутакаллимы, предполагает самодостаточность (*истиғнā*) — божество абсолютно ни в чем не нуждается. Наличие двух богов противоречит самодостаточности, ибо абсолютно самодостаточный — тот, который сам достаточен, но без него не обходится. Именно эта мысль звучит в аяте Корана 47: 38 — «Бог ни в чем не нуждается (ганий), а вы нуждаетесь (фукарā)»<sup>51</sup>.

### От экономии

В обосновании единства Божьего мутакаллимы используют и аргумент «от экономии».

Для создания мира и управления им совершенно достаточно одного божества. Наличие же дополнительного не необходимо и недоказуемо. Следовательно, надо ограничиться одним богом<sup>52</sup>.

Согласно еще одному такому доказательству, было бы более одного бога, их число было бы бесконечным, так как ни одно число не имеет преимущества перед другим. Но бесконечное число сущих невозможно<sup>53</sup>. Бесконечное

<sup>48</sup> *Ар-Рāзй*. Мағāлиб. Т. II. С. 145—146.

<sup>49</sup> *Аль-Джувайнй*. Шāмиль. С. 384—385 (аргумент приводится от имени мутазилитов); *аш-Шахрастāнй*. Нихāйат. С. 101 (аргумент возводится к мутазилиту аль-Каби); *ар-Рāзй*. Мағāлиб. Т. II. С. 146.

<sup>50</sup> *Аш-Шахрастāнй*. Нихāйат. С. 93; *ар-Рāзй*. Мағāлиб. Т. II. С. 147; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд. Т. II. С. 63.

<sup>51</sup> *Аш-Шахрастāнй*. Нихāйат. С. 92—93.

<sup>52</sup> *Аль-Джувайнй*. Шāмиль. С. 387 (доказательство приводится от имени мутазилитов и многих ашаритов); *ар-Рāзй*. Мағāлиб. Т. II. С. 147; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд. Т. II. С. 63.

<sup>53</sup> *Аль-Мāтурйдй*. Таухйд. С. 19; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд. Т. II. С. 63.

число богов невозможно и потому, что в таком случае мир оказался бы бесконечным — каждый из них произвел хотя бы одно действие<sup>54</sup>.

### *От истории*

Монотеистическая аргументация аль-Матуриди отличается тем, что включает в себя еще и доводы от предания. Все народы во все времена превозносили единство как высшее проявление превосходства. Поэтому говорится: уникален для своего времени, один в своем роде и т. п. Исходя из этого, следует признавать одного-единственного Бога<sup>55</sup>.

### *От ревялятивного*

При доказательстве единства Бога, полагают некоторые мутакаллимы, можно пользоваться, не впадая в порочный круг, и ревялятивными/богооткровенными аргументами (от Корана и Сунны), ибо истинность пророческих миссий не зависит от утверждения о едином Боге. Обо всех пророках Божьих известно, что они исповедовали единого Бога, отвращая от придания Ему соучастников. Подлинные Писания Божьи однозначно призывают к единому Богу<sup>56</sup>.

В «систематическом» каламе традиционные для калама доказательства единства Бога соседствуют с аргументами, характерными для фалясифа, и мутакаллимы склонны к принятию последних<sup>57</sup>.

### *Опровержение дуализма*

Помимо изложенных выше опровержений многобожия вообще, мутакаллимы разрабатывали особые доказательства, направленные против дуалистов (*санавиййа*), допускающих наличие двух враждующих между собой богов — Света и Тьмы<sup>58</sup>. Среди дуалистов обычно упоминаются четыре группы — манихеи, дайсаниты, маркиониты и маги. Все они исходят из того, что

<sup>54</sup> *Аль-Мāтурīдī*. Таухїд. С. 19.

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> *Аль-Джурджāнī*. Шарх. Т. III. С. 35—36; *ам-Тафтāзāнī*. Мақāсыд. Т. II. С. 63.

<sup>57</sup> *Ар-Рāзī*. Мағāлиб. Т. II. С. 119—134; *аль-Йджī*. Мавāқыф. Т. III. С. 32—34; *ам-Тафтāзāнī*. Мақāсыд. Т. II. С. 61.

<sup>58</sup> В строгом смысле слова только дуалисты противоречат единственности Бога, ибо аравийские идолопоклонники не ставили идолов на один уровень с Богом, не наделяли их атрибутом божественности, но считали их только посредниками, заступниками между людьми и Богом (*аль-Йджī/аль-Джурджāнī*. Мавāқыф/Шарх. Т. III. С. 36; *ам-Тафтāзāнī*. Мақāсыд. Т. II. С. 64). Как несовместимые с признанием Божьей единственности порой рассматриваются иудейское учение о богосыновстве Ездры и христианское учение о богосыновстве Иисуса (*ам-Тафтāзāнī*. Мақāсыд. Т. II. С. 65). В опровержение последнего учения высказывается, среди прочего, мысль о том, что отцовство в Библии может означать просто «владычество» (там же), в подтверждение чему делается ссылка на слова самого Иисуса: «Я возношусь к моему Отцу и вашему Отцу, к моему Богу и вашему» (Ин. 20. 17).

Бог не может быть одновременно началом добра и зла, а потому добро производится одним богом — Светом, а зло — другим, Тьмой<sup>59</sup>.

Каламские опровержения дуализма отличаются разнообразием. Главное из них таково: Бог-добро, если Он в силах отвратить зло, идущее от Бога-зла, и этого не делает, то Он — злой. А коли он не в силах содейть это, то Он — не всемогущ. А таковой не достоин быть Богом<sup>60</sup>.

### *Единство по сущности*

Согласно «поздним» мутакаллимам, единственность Бога выражается также в том, что Его сущность (*з̣āt*, *хақьба*, *махиййа*) отличается от прочих сущностей, причем такое отличие обусловлено самой сущностью, а не чем-то другим, дополнительным.

Большинство же «ранних» мутакаллимов считают все сущности равными между собой, различая сущности по их атрибутам<sup>61</sup>.

### *О внутреннем единстве*

С внутренним единством Бога, Его простотой, связан вопрос о соотношении в Нем «сущности» (*махиййа*) и «существования» (*вуджуд*). В отличие от фалсафа, полагающих тождественность сущности и существования в

<sup>59</sup> *Аль-Матуридй*. Тауҳид. С. 157—176; *‘Абд аль-Джаббār*. Шарх. С. 284—291. Согласно этим источникам, манихеи (*манавиййа*, *мананиййа*) учат о двух богах — Свете и Тьме, которые присноживые, вечные, а в мире они соединены друг с другом. Дайсаниты полагают Свет и Тьму вечными, но Свет они считают живым, а Тьму — мертвой. Маркианиты, наряду со Светом и Тьмой, признают еще третье начало, которое занимает промежуточное положение между ними и обуславливает их соединение. У магов (*маджус*; под ними обычно подразумеваются зороастрийцы и маздеисты) Свет именуется Ахурамазда, а Тьма — Анхра-Майнью (здесь имена этих богов приводятся в традиционной русской передаче; в арабских источниках встречаются разнообразные их формы); некоторые из них считают оба божества извечными, а другие полагают второе божество возникшим во времени (по одной из версий, он произошел из дурной мысли первого бога).

<sup>60</sup> *Ар-Рāзй*. Мағалиб. Т. II. С. 148—149; *аль-Йджй*. Мавāқыф. Т. III. С. 36—37; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд. Т. II. С. 46. О других общих аргументах против дуалистов, а также о частных возражениях против той или иной группы см.: *аль-Матуридй*. Тауҳид. С. 157—176; *‘Абд аль-Джаббār*. Шарх. С. 285—291.

<sup>61</sup> *Ар-Рāзй*. Мағалиб. Т. II. С. 313—317; *ат-Тусбй*. Талхис. С. 257—258; *аль-Йджй*. Мавāқыф. Т. III. С. 12—15; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд. Т. II. С. 60—61. Близкого к «поздним» мутакаллимам мнения придерживались еще аль-Ашари и мутазилиит Абу-ль-Хусайн аль-Басри, полагавшие, что все сущие сущностно (*з̣āt*, *хақьба*) различаются между собой (*аль-Джурджāнй*. Шарх. Т. III. С. 12—13). Согласно ряду ранних мутакаллимов (в частности, мутазилигу Абу-Али аль-Джуббай), Божья сущность (*з̣āt*) отличается от прочих сущностей четырьмя модусами (*ахвāль*) — бытием (или необходимым бытием), жизнью, всезнанием и всемогуществом; а некоторые из них (например, мутазилиит Абу-Хашим аль-Джуббай) связывают данное отличие с пятым модусом, обуславливающим эти четыре модуса, — божественностью (*илъхиййа*; см.: *аль-Йджй/аль-Джурджāнй*. Мавāқыф/Шарх. Т. III. С. 13; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд. Т. II. С. 60).

Необходимом (Боге), но их различие в возможных (творениях), подавляющее большинство мутакаллимов распространяют данное различие на Бога. Аль-Ашари же, а также мутазилит аль-Хусайн аль-Басри приравнивают «сущность» и «существование» во всем сущем, считая для сущих «существование» общим лишь по названию<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> *Ар-Рāзй*. Матāлиб. Т. II. С. 290—291; *аль-Йджй/аль-Джурджāнй*. Мавāқыф/Шарх. Т. III. С. 15—16; Т. I. С. 256—281; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд. Т. I. С. 61—63.

Оба вопроса — об отличии Божьей сущности от прочих сущностей и о соотношении сущности и существования — мутакаллимы-систематики обычно обсуждают не в разделе об отрицательных атрибутах. Так, в «Мавāқыф» аль-Иджи и в «Матāлиб» ар-Рази они помещены в разделе о Божьей «сущности» (*зāт*), где доказывается существование Бога. В «Мақāсыд» ат-Тафтазани первый вопрос разрабатывается в разделе о сущности Бога, а второй — лишь в предварительном разделе, посвященном общим онтологическим вопросам. Но в «Муҳақсал» ар-Рази и «Тавāли' аль-анвār» аль-Байдави первым вопросом открывается раздел об отрицательных атрибутах.