

Текст является моей условной тематической подборкой из *Мақалāt ал-ислāmиййин ал-Аш'арī* — доксографического произведения, представляющего (в числе прочего) взгляды мутазилитов по некоторым центральным вопросам их философии. Названия разделов [в квадратных скобках] даны мной. Страницы арабского оригинала указаны (в круглых скобках) в конце крупных блоков текста.

Перевод выполнен по изданию: *ал-Аш'арī, Абū ал-Ҳасан. Мақалāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллīн*. 3-е изд. Висбаден, 1980, и опубликован в: *М.Т.Степаняц. Восточная философия: вводный курс. Избранные тексты*. 1-е изд. М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1997, с.365-384.

---

Перевод с арабского А.В.Смирнова

### АБУ АЛ-ХАСАН АЛ-АШАРИ

#### «О ЧЕМ ГОВОРИЛИ ЛЮДИ ИСЛАМА И В ЧЕМ РАЗОШЛИСЬ ТВОРИВШИЕ МОЛИТВУ»

#### [БОГ И ЕГО АТТРИБУТЫ]

Те мутазилиты, которые говорили, что Бог непрестанно знающий, могущественный и живой, разошлись в вопросе о том, является ли Он знающим, могущественным и живым благодаря Самому Себе или благодаря знанию, могуществу и жизни и каков смысл высказываний «знающий», «могущественный», «живой».

Большинство мутазилитов и хариджитов, многие мурджииты и некоторые зейдиты считали, что Бог знающий, могущественный и живой благодаря Самому Себе, не благодаря знанию, могуществу и жизни. Они говорили, что у Бога имеется знание в том смысле, что Он — знающий, и что у Него могущество в том смысле, что Он — могущественный, но не высказывались так о жизни и не говорили, что у Него есть жизнь, равно как слух или зрение, но говорили: сила и знание, поскольку Сам Всевышний высказался именно так.

Некоторые из них говорили: у Него есть знание в смысле познаваемое, у Него есть могущество в смысле подвластное, но ни о чем ином не высказывались так.

Абу ал-Хузейл [ал-Аллаф] говорил: Он знающий благодаря знанию, которое — Он [сам], Он могущественный благодаря могуществу, которое — Он [сам], Он живой благодаря жизни, которая — Он [сам]. Так же он говорил о Его слухе, зрении, вечности, величии, силе, великолепии, вознесенности и прочих самостных атрибутах. Он заявлял: когда я говорю, что Бог знающий, я утверждаю у Него знание, которое — [сам] Бог, отрицаю за Богом невежество и указываю на

познаваемое, что было, есть или будет. Когда я говорю «могущественный», я отрицаю за Богом бессилие, утверждаю у Него могущество, которое — [сам] Бог, и указываю на подвластное. Если я говорю, [что] у Бога жизнь, я утверждаю у Него жизнь, которая — [сам] Бог, и отрицаю за Богом смерть. Он говорил: у Бога лик, который — Он [сам], так что лик Его — Он [сам] и душа Его — Он [сам]. То, что Бог говорит о «руке», истолковывается как «благодать», а речение Бога (Славен Он и Велик!) «чтобы ты был выращен на Моих глазах»<sup>1</sup> истолковывается как «с Моего ведома».

Аббад говорил: Он знающий, могущественный и живой, но я не утверждаю у Него знание, могущество или жизнь, не утверждаю слух, не утверждаю зрение, а говорю: Он знающий не благодаря знанию, могущественный не благодаря могуществу, живой не благодаря жизни, слышащий не благодаря слуху, и так обо всех прочих именах, коими Он именуется не благодаря Своему действию или действию иного.

Он не соглашался с теми, кто полагал, что Он знающий, могущественный и живой благодаря Самому Себе или Своей самости, и не признавал упоминание «Себя» или «Самости». Он не соглашался с тем, что у Бога знание, могущество, слух, зрение, жизнь или вечность. Ему принадлежат слова: говоря «знающий», я утверждаю имя Бога и вместе с ним [наше] знание о [наличии] познаваемого, говоря «могущественный», я утверждаю имя Бога и вместе с ним [наше] знание о [наличии] подвластного, говоря «живой», я утверждаю имя Бога. Он не соглашался с тем, что у Творца есть лик, руки, глаза, бок. Он говорил: я читаю Коран и произношу все, что сказал Бог в этом роде, но только когда читаю Коран. Он не соглашался, что речение о Боге: Он знающий, — имеет тот же смысл, что речение о Боге, что Он могущественный, или что речение о Боге: Он могущественный, — имеет тот же смысл, что речение о Боге: Он живой. То же и об атрибутах, коими описан Бог не благодаря Своим действиям, например, что «слышащий» имеет не тот же смысл, что «видящий», и не тот, что «знающий».

Дирар говорил: смысл того, что Бог знающий, в том, что Он не является невежественным, а смысл того, что Он могущественный, — что Он не является бессильным, а смысл того, что Он живой, — что Он не является мертвым.

Ан-Наззам говорил: смысл моего речения «знающий» — утверждение Его самости и отрицание за Ним невежества, смысл моего речения «могущественный» — утверждение Его самости и отрицание за Ним бессилия, смысл моего речения «живой» — утверждение Его самости и отрицание за Ним смерти. Так же он говорил и обо всех прочих именах самости. Он считал, что имена самости различаются благодаря различию того, что отрицается за Ним: бессилия, смерти и другого, что противопоставляется [именам самости], такого, как слепота, глухота и прочее, а не

---

<sup>1</sup> Коран, 20:39. Бог объясняет Моисею, почему было устроено так, что его отдали на воспитание фараону.

благодаря различию всего этого в Нем самом. Другие мутазилиты говорили: имена и атрибуты различаются благодаря различию познаваемого и подвластного, не из-за различия в Нем. Ан-Наззам говорил, что Всевышний упомянул «лик» в расширительном плане, не потому что у Него есть лик истинно, и что смысл [слов] «пребудет лик Господа твоего»<sup>2</sup> — «твой Господь пребудет», а смысл [слова] «рука» — благодать.

А иные мутазилиты считали, что имена и атрибуты различаются благодаря различию передаваемого ими смысла. Говоря, что Бог знающий, я сообщаю тебе знание о Нем, что Он отличен от того, что не способно познавать, опровергаю тех, кто говорит, что Бог невежествен, и указываю на то, что у Него есть познаваемое. Таков смысл нашего речения «Бог знающий». Говоря, что Бог могущественный, я сообщаю тебе, что Он отличен от того, что не способно мочь, опровергаю тех, кто говорит, что Бог бессилен, и указываю на то, что у Него есть подвластное. Сказав, что Он живой, мы дадим тебе знать, что Он не таков, как то, что не может быть живым, и опровергнем тех, кто говорит, что Он мертв. Таков смысл речения «Он живой». Это я слышал от самого ал-Джуббаи.

Абу ал-Хусейн ас-Салихи говорил: смысл моего речения, что Бог знающий не как все знающие, могущественный не как все могущественные, живой не как все живые, — что Он вещь не как все вещи. Так же он говорил об остальных самостоятельных именах. Если его спрашивали: «Так ты говоришь, что [речение] “Он знающий не как все знающие” имеет тот же смысл, что “Он могущественный не как все могущественные”?» — он отвечал: «Да, смысл этого — что Он вещь не как все вещи». Так же он говорил об остальных самостоятельных именах. Он считал, что «вещь не как все вещи» имеет тот же смысл, что «знающий не как все знающие».

О Муаммаре передают, что он говорил: Творец знающий благодаря знанию, и что Его знание есть у Него благодаря некоему смыслу, а тот смысл — благодаря другому смыслу, и так без предела. Так же он думал и о прочих атрибутах. Мне об этом сообщил Абу Амр ал-Фуратий, слышавший от Мухаммада бен Исы ас-Сайрафи, что Муаммар говорил так.

А некоторые багдадцы говорили, что смысл речения «Творец знающий» — не тот же, что смысл [речения «Творец могущественный», и не тот же, что смысл [речения «Творец живой», однако смысл [речения], что «Творец живой», тот же, что [речения], что «Он могущественный», а смысл [речения], что «Он слышащий», тот, что «Он знающий о слышимом», и [смысл речения], что «Он видящий», тот, что «Он знающий о зримом». Согласно им, смысл [речения] «вечный» — не тот же, что [смысл речения] «живой», и не тот, что [смысл речения] «знающий, могущественный». Так же смысл речения о Творце, что «Он вечный», тот же, что

---

<sup>2</sup> Коран, 55:27.

смысл [речения]: «Он знающий», но не тот, что смысл [речения]: «Он живой, могущественный». (с. 164—168)

Багдадцы разошлись во мнениях относительно высказывания «Бог благороден»: относится ли оно к атрибутам самости или атрибутам действия?

Иса ас-Суфи говорил, что описание Бога как «благородного» относится к атрибутам действия и что «благородство» — это «щедрость». А если его спрашивали: но ведь ты [тем самым] утверждаешь, что «вечный» — это иное, нежели «благородный»? — он отвечал: нет, это не вытекает из моих слов, точно так же как, если я говорю, что «добродетель» и «справедливость» — атрибуты действия, из этого не вытекает, что Творец нечестен, несправедлив и недобродетелен, ибо такое напоминает хулу. Точно так же, хотя «благородство» — действие, я тем не менее не говорю, что Бог — это иное, нежели «благородный».

Ал-Искафи говорил: [атрибут] «благородный» предполагает две стороны. Одна — что это атрибут действия, если «благородный» имеет смысл «щедрый», а другая — что это атрибут самости, если под ним подразумевают, что Он сам собой возвышен и вознесен над [всеми] вещами. Он доказывал это тем, что говорят «благородная земля», подразумевая, что она выше всех прочих земель.

Ал-Джуббаи говорил, что «благородный» в смысле «могучий» относится к самостоятельным атрибутам Бога, а «благородный» в смысле «щедрый», «одаривающий» — к атрибутам действия. Когда ему возражали: если ты говоришь, что «добродетель» — действие, то скажи тогда, что Всевышний Бог постоянно не добродетелен, — он отвечал: я говорю: не добродетельный и не порочный, дабы не создавалось представления [о хуле]. Да, Он постоянно не справедливый и не неправедный, Он постоянно не честный и не лжец, и точно так же Он постоянно не милостив и не жесток, не творящ и не питающ. (с. 506—507)

Мутакаллимы разошлись во мнениях о смысле высказывания «Бог вечен».

Некоторые говорили, что речение «Бог вечен» имеет тот смысл, что Он непрестанно существовал без всякого начала и что Он бесконечно предшествует всему возникшему. Так говорил ал-Джуббаи.

Ал-Аббад говорил, что смысл [атрибута] «вечный» тот, что Он непрестанен, а смысл того, что Он «непрестанен» — что Он вечен.

Другие говорили, что смысл [атрибута] «вечный» — что Он бог.

А те, кто утверждал, что Вечный вечен благодаря вечности, говорили: смысл того, что «Бог вечен» — утверждение за Богом вечности, благодаря которой Он вечен. Точно так же, согласно им, смысл «знающего» — утверждение знания, и так далее во всех атрибутах.

Передают, что некоторые философствующие не говорят о Творце, что Он вечен.

О Муаммаре передают, что он говорил: Творец вечен только в том случае, если сотворил возникшее.

Мутакаллимы разошлись во мнениях о том, именуется ли Творец «вещью» или нет.

Джахм бен Сафван заявлял, что о Творце не говорится «вещь», поскольку он считал, что «вещь» — это только сотворенное, имеющее подобие. А большинство молящихся считают, что Творец — вещь.

Те, кто говорит о Нем «вещь», разошлись во мнениях о том, что значит, что Он вещь.

[Гиле]морфисты говорили, что смысл того, что Бог — вещь, это смысл того, что Бог — тело.

Другие говорили: смысл того, что Бог — вещь, это смысл того, что Он существует. Так думают те, кто считает, что нет вещей иных, нежели сущее.

А некоторые говорили: смысл того, что Бог — вещь, это утверждение Его. Так полагали те, кто утверждал, что вещи суть вещи до своего бытия и что они утверждены как вещи до своего бытия. Это высказывание самопротиворечиво, поскольку нет разницы между тем, чтобы быть утвержденными, и тем, чтобы быть существующими. Так говорил Абу ал-Хусейн ал-Хайят.

Аббад бен Сулейман говорил, что смысл того, что Бог — вещь, состоит в том, что Он — иное, поскольку любая вещь — это иное и любое иное — вещь.

Ал-Джуббаи говорил, что Бог непрестанно знающий и могущественный [в отношении] вещей благодаря Самому Себе до того, как им быть. Он говорил, что неправильно говорить «„вещи" — до того, как им быть», поскольку их бытие и есть они. Он отрицал, что [можно] говорить «“вещи” — до самих себя», однако они познаваемы [как] вещи до того, как им быть. Так же и субстанции, согласно ему, именуются субстанциями до того, как им быть, а цвета — цветами до того, как им быть. Но он был против того, чтобы именовать формы формами до того, как им быть, тела — телами до того, как им быть, и действия — действиями до того, как им быть.

Он говорил, что высказывание «вещь» — свойство всего познаваемого. Поскольку вещи являются познаваемыми до того, как им быть, то они и именуются вещами до того, как им быть. То, чем вещь именуется благодаря самой себе, тем она должна именоваться до того, как ей быть, подобно «субстанции», а также «белизне», «черноте» и так далее. Тем, чем вещь именуется благодаря существованию причины, коя не в ней, она может называться при своем небытии и до того, как ей быть, если существует причина, благодаря коей она именуется тем именем, как [именуются] «позванный» и «названный», если существует взывание и называние оных, и как вещь, несмотря на свое небытие, называется «погибшей», если существует ее погибель. Он [также] говорил, что тем, чем вещь именуется благодаря существованию причины, [коя не в ней], вещь не может именоваться до того, как ей (вещи. — *А.С.*) быть, при небытии ее (причины. — *А.С.*), например «движущееся», «черное» и тому подобное. То, чем вещь именуется потому, что она — действие и

само возникновение, как «претерпевающее» или «возникшее», тем она не может именоваться до того, как ей быть. Чем именуется данная вещь и другие вещи, дабы различить их роды и иные роды [вещей], тем [можно] называть их до того, как им быть. То, чем вещь именуется, когда сообщают о ее утвержденности или указывают на оную, как высказывание «сущий», «утвержденный» и тому подобное, тем она может именоваться до того, как ей быть. Он не называл знание «знанием» до того, как ему быть, поскольку знать — это считать вещь такой, какова она, по необходимости либо благодаря доказательству. Так, приказание не именуется приказанием до того, как ему быть, поскольку оно является приказанием благодаря намерению того, кто именно намеревается [отдать приказание], поскольку нечто может иметь такой же образ, как и приказание, но при этом оно — угроза, а не приказание.

Он говорил, что сущее, которое уже существует, именно до того, как ему быть, не существовало. Он не возражал против того, чтобы говорилось: «Творец непрестанно знает тела и сотворенное», не потому что он называл их «тела» до того, как им быть, или «сотворенное» до того, как ему быть, но в том смысле, что Он непрестанно знал, что они будут телами и сотворенным.

Он не утверждал за Творцом истинностное знание, благодаря которому Он знающий, или истинностное могущество, благодаря которому Он могущественный, и так далее обо всем, чем описывается Вечный благодаря Самому Себе.

Атрибуты самости и атрибуты действия он различал так же, как мутазилиты, о которых мы упоминали раньше.

Он утверждал, что смысл высказывания: «Он знающий» — утверждение Его, а также, что Он не таков, как то, что не может познавать, и опровержение тех, кто утверждает, что Он невежествен, и указание на то, что у Него имеется познаваемое. [Он говорил,] что смысл высказывания «Он могущественный» — утверждение Его, указание на то, что Он не таков, как то, что не может мочь, и опровержение тех, кто утверждает, что Он немощен, и указание на то, что у Него имеется Ему-подвластное. Смысл высказывания «Он живой» — утверждение Его единым, и что Он не таков, как то, что не может быть живым, и опровержение тех, кто утверждает, что Он мертв. Высказывание «слышащий» — утверждение Его, и что Он не таков, как то, что не способно слышать, и опровержение тех, кто заявляет, что Он глух, и указание на то, что слышимое, коли оно есть, Он слышит. Смысл высказывания «видящий» — утверждение Его, и что Он не таков, как то, что не способно видеть, опровержение тех, кто заявляет, что Он слеп, и указание на то, что Он видит зримое, коли оно есть. А высказывание его о том, что Он — вещь вечная и сущая, не такая, как [другие] вещи, мы уже разъяснили.

Ал-Джуббаи считал, что речение «бог» (илах) имеет тот смысл, что поклонение по праву принадлежит только Ему. Он считал это атрибутом самости. А смысл речения «Бог» (*Аллах*) — что Он «[единственный] бог» (*ал-илах*).

Он не говорил, что «Творец» — это смысл, поскольку смысл — это смысл речи. Он говорил, что Творец непрестанно пребывающ истинностно благодаря Самому Себе, а не благодаря пребыванию; а смысл того, что Он пребывающ, в том, что Он существует не благодаря возникновению.

[Он говорил, что Творец] описывается тем, что Он [был] непрестанно постоянным без начала, например, что «Он [был] непрестанно сущим», то есть что Его бытие не имеет начала.

Ал-Джуббаи не утверждал, что человек истинностно пребывающ, поскольку пребывающее — это существующее не благодаря возникновению, тогда как человек существует благодаря возникновению.

Если его спрашивали: почему различаются именованья, тогда как именуемый один, и смыслы, тогда как подразумеваемый один, и почему смысл «знающего» не тот же, что смысл «могущественного»? — он отвечал: Благодаря различию познаваемого и подвластного, поскольку среди познаваемого — такое, что нельзя описать как «подвластное Могущественному». Так же говорится о «Всеслышащем» и «Всевидающем»: эти высказывания различны потому, что различно видимое и слышимое. (с. 517, 519, 522—525, 529, 531)

#### [БОГ И ЕГО ОТНОШЕНИЕ К ВЕЩАМ]

Мутазилиты держались семи мнений по поводу того, говорится ли о Творце (Славен Он и Велик!), что Он непрестанно знающий вещи, является ли познаваемое познаваемым до своего существования и являются ли вещи непрестанно существующими.

Хишам бен Амр ал-Фуватий говорил: Бог непрестанно знающий и могущий. Если его спрашивали: «Так Бог непрестанно знающий вещи и могущий [сотворить] вещи?» — он отвечал: «Я не говорю: “Он непрестанно знающий вещи”, я говорю: “Он непрестанно знающий о том, что Он один и Ему нет пары”. Ведь если я скажу: “Он непрестанно знающий вещи”, я буду утверждать их как непрестанные вместе с Богом (Славен Он и Велик!)». Когда его спрашивали: «Значит, ты говоришь, что Бог непрестанно знающий о том, что вещи будут?» — он отвечал: «Если я скажу: “...вещи будут”, то тем самым укажу на них, а указывать можно только на сущее». Он не называл «вещью» то, чего Бог не сотворил и чего не было, а то, что Бог сотворил и уничтожил, то есть не-сущее, он вещью называл.

Абу ал-Хусейн ас-Салихи говорил, что Бог непрестанно знающий о вещах в их моменты [существования], что Он непрестанно знающий, что они будут в свои

моменты [существования], и что Он непрестанно знающий о телах в их моменты [существования] и о сотворенном в его моменты [существования]. Он говорил, что познаваемо только сущее, не называл не-сущее познаваемым, а несуществовавшее подвластным и называл вещи вещами, только если они существуют, и не называл их вещами, если они не существуют.

Аббад бен Сулейман говорил: Бог непрестанно знающий о познаваемом, Он непрестанно знающий о вещах, Он непрестанно знающий о субстанциях и акциденциях, Он непрестанно знающий о действиях, Он непрестанно знающий о творении. Но он не говорил, что Он непрестанно знающий о телах, или что Он непрестанно знающий о претерпеваемом, или что Он непрестанно знающий о сотворенном. О разных родах акциденций — цветах, движениях, запахах, — он говорил, что Он непрестанно знающий о цветах, движениях, запахах, распространяя это на все прочие роды акциденций. Он говорил, что познаваемое — познаваемое Богом до своего бытия, подвластное — подвластное Богу до своего бытия, что вещи — вещи до своего бытия, что действия — действия до своего бытия, но считал невозможным, чтобы тела были телами до своего бытия, сотворенное — сотворенным до своего бытия, а претерпеваемое — претерпеваемым до своего бытия. Он считал действие вещи иным, нежели сама вещь, равно как и ее творение — иным, нежели она. Если его спрашивали: «Говоришь ли ты, что вот эта сущая вещь — именно та, что не была существующей?» — он отвечал: «Нет, я этого не говорю». А если его спрашивали: «Говоришь ли ты, что она — [ничто] иное?» — он отвечал: «[И] этого я не говорю».

Некоторые, среди них Ибн ар-Раванди, говорили, что Всевышний непрестанно знающий вещи в том смысле, что Он непрестанно знающий, что вещи будут существовать. Так же он говорил и о телах, субстанциях и сотворенном, что Бог непрестанно знающий, что тела, субстанции и сотворенное будут существовать. Он говорил, что познаваемое познаваемо Богом до своего бытия, и что, утверждая это как познаваемое Богом до своего бытия, мы отсылаем к тому, что Бог знает это до его бытия: утверждать познаваемое как познаваемое Зейдом<sup>3</sup> до своего бытия — это отсылать к знанию Зейда о нем до его бытия. Что подвластное — это подвластное Богу до своего бытия, он объяснял так же, как о познаваемом. Так же он говорил обо всем, что связано с иным. Например, приказанное является приказанным благодаря существованию приказа, а запретное является запрещенным благодаря существованию запрета. Желаемое является благодаря существованию направленной на него воли желаемым, так что оно — желаемое до своего бытия; здесь он отсылал к утвержденности воли до его («желаемого». — *А.С.*) бытия. Так же он говорил о приказанном, запрещенном и прочем, что связано с иным. Он считал, что вещи — вещи, [только] если они существуют, и что смысл

<sup>3</sup> «Зейд» (наравне с «Амром») — имя, традиционно используемое в классической арабской мысли для формулировки примеров или тезисов в общем виде.

того, что они вещи, — что они сущие. Так обо всяком имени, которым называются вещи и которое не связано с иным, нежели они, но является отсылкой к ним и сказыванием о них, он говорил, что вещи не могут именоваться им до своего бытия или в состоянии своего небытия.

Некоторые из багдадцев говорили: мы говорим, что познаваемое — познаваемое до своего бытия, и что подвластное — подвластное до своего бытия, и что вещи — вещи до своего бытия; но об акциденциях [так] говорить возбраняется.

Мухаммад бен Абдель Ваххаб ал-Джуббаи говорил: я говорю, что Всевышний — непрестанно знающий о вещах, субстанциях и акциденциях. Он говорил, что вещи познаются [как] вещи до своего бытия и именуется вещами до своего бытия, что субстанции именуется субстанциями до своего бытия, и так же [он говорил] о цветах, вкусах, запахах и велениях. Он говорил, что послушание именуется послушанием до своего бытия и что ослушание именуется ослушанием до своего бытия. Он подразделял имена следующим образом. То, чем вещь именуется благодаря самой себе, тем она необходимо именуется до своего бытия, как, например, «чернота» названа «чернотой» благодаря самой себе, равно как «белизна» или же субстанции названы субстанциями благодаря самим себе. То, чем вещь именуется потому, что она может быть упомянута и о ней [это] сказываемо, тем она именуется до своего бытия. Таково, например, [имя] «вещь», ведь языковеды именем «вещь» нарекли все, что может быть упомянута и о чем может сказываться. То, чем вещь именуется ради отделения от прочих родов [вещей], например «цвет» и тому подобное, тем она именуется до своего бытия. Если вещь именуется так-то благодаря некоторой причине и та причина существует прежде существования вещи, то вещь должна называться этим именем до своего бытия. Например, «приказанное»: «приказанное» говорится потому, что существует приказание об оном, так что, если есть приказание, это должно называться «приказанное», даже если само оно не существует, когда [уже] существует приказание. То же касается имени, которым называется вещь благодаря существованию причины, которая может существовать до самой вещи. А чем вещь именуется в силу того, что возникает или что является действием, тем она не может именоваться до того, как оное возникнет, например [имя] «претерпевающее» или «возникшее». То, чем вещь именуется благодаря существованию некоторой причины в себе, ем она не может именоваться, пока та причина в ней не существует, например имена «тело», «движущееся» и тому подобное. Он опровергал тех, кто говорил: «Вещи — вещи до своего бытия», считая, что это выражение неверно, поскольку их бытие — это их существование, не что иное, как они, и кто говорит: «Вещи — вещи до своего бытия», тот тем самым как бы говори «Вещи — до самих себя».

Некоторые говорили: Бог непрестанно знает миры и тела, которые Он не сотворил, и непрестанно знает вещи, субстанции и акциденции, которые не были и не суть. Мы не говорим, что Он непрестанно знает верующих, неверующих и

действующих, но говорим, что всякую вещь, которую Бог может наделить некоторым атрибутом, Он знает с тем атрибутом, коль скоро тот атрибут подвластен Богу, ибо она остается непрестанно Ему подвластной. Они говорили, что человека нельзя назвать «верующий» или «неверующий» в состоянии его бытия, а если он не может быть описан этими атрибутами в состоянии своего бытия, то не может быть ими описан и до своего бытия. Поскольку Бог может сотворить его как наделенное длиной тело, говорится: «Подвластное [Богу] имеющее длину тело». Так считал аш-Шаххам. Эти мутакаллимы допускали противоречие, поскольку тело в состоянии своего бытия — сотворенное и существующее, а они не говорили о нем, что оно сотворенное и существующее до своего бытия.

Некоторые говорили, что Бог — непрестанно знающий тела, которые не были и не суть, и что Он знает верующих, которые [еще] не были, и неверующих, которые [еще] не сотворены, [знает] движущихся, покоящихся, верующих и неверующих в этих атрибутах до того, как они сотворены. Соразмеряясь с этим, они даже говорили: известные [люди] терпят муку в языках пламени по атрибутам, а верующие награждены, прославлены, благодетельствованы в [райских] куцах по атрибутам, не в бытии, поскольку Бог может сотворить того, кто будет Ему послушен, и наградить его, а также того, кто Его ослушается, и наказать его, как подвластное и познанное [Им]. Передают, что Анйаб бен Сахл ал-Харраз говорил: сотворенное по атрибутам до существования, а также: сущее по атрибутам. (с. 158—163)

#### [АТОМИЗМ]

Люди держались четырнадцати мнений в вопросе о теле: может ли оно разъединиться и истребить всю соединенность, в нем имеющуюся, так что останется одна неделимая частица, или не может, а также о том, что внедряется в тело.

Абу ал-Хузейл говорил, что Всевышний может разъединить тело и истребить всю имеющуюся в нем соединенность, так что оно станет неделимой частицей. Он говорил, что неделимая частица не имеет длины, высоты и ширины, в ней нет ни соединенности, ни разъединенности и что она может соединяться с другими [частицами] и разъединяться с ними. Горчичное зерно может быть разделено пополам, затем на четыре части, на восемь и так далее, пока каждая его частичка не станет неделимой. Абу ал-Хузейл допускал, что неделимая частица может иметь движение, покой и одиночное существование, соприкасаться сама с шестью ей подобными частицами, соединяться и разъединяться с другими и что [Бог] может представить ее отдельно от другого, так что ее узрят очи, и что Он может сотворить в нас видение этой частицы и постижение ее. Он не допускал, что она может иметь цвет, вкус, запах, жизнь, могущество, знание, и говорил, что все это

допустимо только в теле. Для нее же он допускал только те акциденции, о которых мы сказали.

Ал-Джуббаи утверждал наличие неделимой частицы и говорил, что сама она сходится с шестью ей подобными. Он допускал в ней, когда она одна, движение, покой, цвет, бытие, соприкосновение [с другими частицами], вкус, запах и не допускал, что в нее, когда она одна, внедряется [акциденция] длины или составления, а также знание, мощь или жизнь.

А Абу ал-Хузейл отрицал, что тело является длинным, широким или высоким и притом составным. Он говорил, что, когда соединяются две вещи, из которых ни одна не является длинной, получается одно имеющее длину [тело].

Хишам ал-Фуватийй утверждал наличие неделимой частицы, однако не допускал, что она может соприкоснуться [с другими] или быть отличена от других и видима. Это он допускал в отношении столпов тела. Столп тела, согласно ему, — это шесть [неделимых] частиц, а [наименьшее] тело — из шести столпов.

Ан-Наззам в своей книге «Ал-Джуз'»<sup>4</sup> упоминает, что некоторые утверждали: неделимая частица — это вещь, лишенная длины, ширины и высоты, она не имеет сторон и не занимает место, не покоится и не движется и не может существовать отдельно. Так говорил Аббад бен Сулейман. Он говорил, что в частице не может быть движения, покоя, бытия, она не может занимать место, не имеет сторон и не может существовать отдельно. Он говорит, что смысл [слова] «частица» в том, что у нее есть половина и что у этой половины также есть половина.

Ан-Наззам передает, что некоторые говорили: частица имеет [только] одну сторону — так, вещи обращены к нам одной стороной — и это та сторона, с которой мы к ней подходим.

Ан-Наззам передает также, что некоторые говорили: частица имеет шесть сторон, причем они — ее акциденции и иное, нежели она, что она неделима, и что ее акциденции — иное, нежели она, что она подвластна счету, и что она неделима со [всех] своих сторон: сверху, снизу, справа, слева, спереди и сзади.

Он передает, что другие говорили: частица имеется, но существует не благодаря самой себе, она существует благодаря не менее чем восьми неделимым частицам. Тот, кто спрашивает об одной из таких частиц, спрашивает о ее отдельном [существовании], тогда как ее отдельно не бывает. Однако она познается. Речь здесь ведется о восьми, ибо восемь обладают длиной, шириной и высотой. Длина [образована] двумя частицами; длина с длиной дают плоскую протяженность, имеющую длину и ширину, а плоская протяженность с плоской протяженностью дают сторону, имеющую длину, ширину и высоту.

Он передает, что другие говорили: частицы делятся, пока не останется две частицы, которые, если ты задумаешь их разделить, делением будут погублены.

---

4 «Частица».

Попытавшись представить из них одну, таковую в своем представлении не обнаружишь, а попытавшись разъединить их мысленно или иначе, увидишь только их исчезновение. Это последнее, что передает ан-Наззам.

Салих Кубба утверждал наличие неделимой частицы и не допускал, что частица может сходитья с шестью себе подобными либо с двумя. Он говорил: одна частица не может сходитья с двумя. Он допускал, что в нее внедряются все акциденции, кроме составления.

Абу ал-Хусейн ас-Салихи допускал в неделимой частице все акциденции и что в нее может внедряться такой смысл, который, когда частица соединяется с другими, называется составлением, однако мы не называем его [в одиночной частице] составлением, сообразуясь с тем, что принято в языке.

Дирар, Хафс ал-Фард и ал-Хусейн ан-Наджар говорили, что частицы — это цвет, вкус, жар, холод, жесткость и мягкость, что все эти вещи, собранные вместе, — тело и что «частицы» не имеют иного смысла, кроме перечисленных вещей. Наименьшее число существующих частиц — десять. Таково наименьшее тело. Они говорили, что эти частицы рядоположены наитончайшим образом, и отрицали взаимное проникновение.

Муаммар говорил, что человек — это неделимая частица. Он допускал, что в него внедряется знание, могущество, жизнь, воля и нежелание, но не допускал в нем соприкосновения [с другими], отделенности [от другого], движения, покоя, цвета, вкуса и запаха.

Ан-Наззам говорил: у всякой частицы есть ее частица, и у каждой части есть часть, и у всякой половины есть половина. Частицу можно делить бесконечно, и она с точки зрения разделения не имеет предела.

Некоторые философствующие<sup>5</sup> говорили, что частица делима и что это деление актуально имеет предел, но потенциально и в возможности для деления предела нет.

Сомневающиеся выражали сомнение и говорили: мы не знаем, делима частица или нет.

Некоторые из тех, кто утверждал наличие неделимой частицы, говорили, что частица сама по себе имеет длину, ибо иначе тело никак не могло бы быть имеющим длину, поскольку от соединения двух не имеющих длины длина произойти никак не может. (с. 314—318)

---

<sup>5</sup> Философствующие — представители арабского перипатетизма. Ибн Сина в своих «Указаниях и наставлениях» высказывает именно то мнение, о котором говорит ал-Ашари, и опровергает представление о бесконечной актуальной делимости частиц.

## [ЧЕЛОВЕК И СПОСОБНОСТЬ К ДЕЙСТВИЮ]

Мутакаллимы разошлись во мнениях относительно порождения действиями следствий, как, например, движение камня, случающееся, когда его некто толкнет, его падение, когда его отпускают [с высоты], боль, случающаяся от удара, испускание духа, случающееся при приеме пищи, цвета, случающиеся от удара и тому подобных причин, возникающие вкусы, запахи и тому подобное.

Одни говорили: то, что порождается нашим действием, как<sup>б</sup> возникающий от белил и румян, вкус пастилы, возникающий от соединения основы и сахара и выдерживания их, как возникающий запах или боль, возникающая от удара, наслаждение, возникающее от еды, испускание духа, возникающее при приеме пищи, излияние семени, возникающее при движении, движение камня, возникающее при толчке, движение стрелы, возникающее при выстреливании, постижение, возникающее, когда мы отверзаем свои очи, — все это наше действие, возникающее от причин, проистекших от нас. Так же перелом руки или ноги, возникающий при падении, — действие того, кто обеспечил его причину. Так же выздоровление вправленной руки или вправленной ноги — действие человека. Так же — хроническая слабость ноги, [возникающая,] если человек сломает или, [иначе], повредит ее так, что она будет хронически нездоровой. Так же постижение всеми органами чувств — действие человека. Придерживающиеся этого мнения считали, что если ты ударишь кого-то и тот будет знать о том, что ты его ударил, то это знание будет действием ударившего: ты можешь вызывать в другом знание. Если ты отверзаешь своею рукой зеницу другого и тот постигает что-то, то постижение — действие отверзшего зеницу. Так же точно, если ты ослепишь кого-нибудь, то слепота — твое действие в другом. Придерживающиеся этого мнения считали, что человек действует в ином благодаря причине, которую производит в самом себе, и что в самом себе он совершает действия порожденные и действия непорожденные. Придерживающиеся этого мнения считали, что люди производят цвет и белизну сахарной глазури, сладость пастилы и ее запах, равно как боль, наслаждение, выздоровление, хроническое заболевание, страсть. Так считал Бишр бен ал-Мутамир, глава багдадских мутазилитов.

Абу ал-Хузейл и его последователи считали, что все, что порождено действием человека и о чем известно, [каково оно], является его действием. Таковы, например, боль, возникающая от удара, качение камня, получившего толчок, или его падение, если держать его в руке и потом отпустить, или его восходящее движение, когда его бросают вверх, звук, возникающий при соударении двух вещей, испускание духа, если дух является телом, или невозможность оно, если он

---

<sup>б</sup> Здесь рукописи испорчены.

акциденция, — все это действия человека. Он заявлял, что человек может действовать в себе самом и в ином через производимую им в самом себе причину. Что касается наслаждения, цветов, вкусов, запахов, жара, холода, влажности, сухости, трусости, отваги, голода, жажды, постижения или знания, возникающих в ином, то все это, как он говорил, — действие Всевышнего. Бишр бен ал-Мутамир считал все это действием человека, если от того [проистекают] причины оно, тогда как Абу ал-Хузейл думал, что все это не порождается действием человека и качество оно непознаваемо, но что в себе человек производит движение, покой, волю и знание и то, чего качество известно, а также то, что порождается от движения и покоя в нем самом или в ином и что порождается от соударения, которое он производит между двумя вещами. Он считал, что человек действует в ином через причины, которые производит в себе самом. Он говорил, что если кто-нибудь выпустит в другого человека стрелу и умрет до того, как стрела попала в цель, а затем стрела достигнет цели, уязвит того человека и убьет его, то это тот стрелок произвел уязвление и убиение, возникшие после его смерти, благодаря причине, которую он произвел, будучи жив. Точно так же, если с будет уничтожен, он будет действовать в ином, будучи несуществующим, благодаря причине, что [проистекла] от него, когда он был жив.

Как Бишр бен ал-Мутамир, так и Абу ал-Хузейл считали, что человек не может создать ни силу, ни жизнь, ни тело.

Ибрагим ан-Наззам говорил: единственное действие человека — движение, и действие он производит только в себе самом. Молитва, пост, воления, нежелания, знание, невежество, правда ложь, речь человека и его молчание, а также прочие его действия — движения. Точно так же, если человек покоится в одно месте, то смысл этого — что он существует в нем два момента времени, то есть движется в нем два момента времени. Он считал что цвета, вкусы, запахи, теплота и холод, звуки, боль — тонки тела, а человек не может производить тела. Наслаждение он так же не считал действием человека. Он считал, что все, что случается вне человека, является действием Всевышнего, [совершающимся] благодаря Его обязывающему сотворению вещи, как, напри мер, движение камня, который толкают, или падение его, когда его бросают, или движение вверх, когда его подбрасывают. Также и постижение — действие Всевышнего, необходимо-сотворяющего природу [вещи]. Это значит, что Всевышний наделил камень та кой природой, что он приходит в движение, если его толкнуть, к так во всем порождаемом.

Как передают, он считал, что Всевышний сотворил [все] тела сразу и что тело сотворяется в каждый момент времени.

Он говорил, что человек — дух и что он действует в себе самом. Передают по-разному его мнение о том, действует ли человек в своей оболочке и в своем осто. На самом деле он говорил, что человек действует в своей оболочке,

хотя некоторые передают будто он говорил, что человек действует и в своем остоуе и своей оболочке.

А другие мутакаллимы, а именно Абу ал-Хузейл, говорили, что воления и нежелания, знание и невежество, правда и ложь, речь и молчание не относятся к движению и покою.

Муаммар говорил, что человек не производит в самом себе ни движения, ни покоя, но что он производит в самом себе волю, знание, нежелание, умозрение и уподобление. Он говорил, что человек не производит в ином ничего, что он — неделимая частица и неразделимый смысл и что в этом своем теле он потому, что управляет им, но не потому, что соприкасается с этим телом или вселился в него. Он говорил, что порожденное и то, что внедряется в тела: движение, покой, цвет, вкус, запах, жар, холод, влажность, сухость — является естественным действием того тела, куда это внедрилось; что мертвое естественным образом производит акциденции, которые в него внедряются, что жизнь — действие живого, а могущество — действие могущественного и также смерть — действие мертвого. Он говорил, что Всевышний не производит акциденций и не описывается как могущий произвести акциденцию, жизнь, смерть, слух, зрение; что слух — действие слышащего, и также зрение — действие зрящего, а постижение — действие постигающего, и чувственное восприятие — действие чувственно воспринимающего; что также и Коран — действие того, от чего он был услышан, будь то ангел, дерево или камень, и что Бог (Славен Он и Велик!) не имеет речи истинно (превелико вознесен Господь наш над подобными речами!). Он говорил, что Всевышний производит окрашивание, оживление и умерщвление и что это — не акциденции, поскольку если Творец дает цвет телу, то это тело либо может окрашиваться, либо не может; если оно может окрашиваться, то окрашивание необходимо будет для него естественным, а если иметь цвет естественно для тела, то цвет этот — его действие, причем не может быть естественным для него то, что зависит от другого, так же как стяжание чего-либо не может быть сотворением иного; если же для тела не является естественным окрашиваться, то допустимо, что Творец будет окрашивать его, а оно не окрасится.

Салих Кубба говорил, что человек действует только в самом себе, а что возникает при его действии, как движение камня от толчка, сгорание дерева при соединении с огнем, боль от удара, [то сотворено Всевышним] и тому Он дает начало. Допустимо, что тяжелый камень будет тысячу лет соединен с тонким воздухом, а Бог не сотворит в нем падения, но сотворит покой; что огонь будет соединен с дровами многие моменты времени, а Бог не сотворит возгорания; что на человека возложат гору, а он не почувствует ее тяжести; что Он сотворит покой маленького камешка, когда его будут толкать, и не сотворит его перемещения, даже если все люди на земле будут толкать его и упрутся в него; что Всевышний может сжечь человека, а тому не будет больно, но Он сотворит в нем наслаждение; что

Всевышний положит постижение вместе со слепотой, а знание — со смертью. Он допускал, что Всевышний может устранить тяжесть небес и земли, не умалив их ни на частичку, так что они станут легче перышка. Я слышал, что однажды его спросили: значит, ты не будешь возражать, что в данный момент сидишь в Мекке под раскинутым над тобой шатром, не зная этого, поскольку Бог не сотворил в тебе знания об этом, и притом ты здоров и в своем уме? — и он ответил: нет, не буду. Тогда и нарекли его «Кубба» («шатер»). Я также слышал, что однажды его спросили о видении — если он, находясь в Басре, увидит, что он в Китае, — и он ответил: да, я и есть в Китае, если вижу, что я в Китае. Тогда его спросили: а если тебя привяжут за ногу к человеку, находящемуся в Ираке, а ты увидишь, будто ты в Китае? — и он ответил: я и буду в Китае, даже если увижу, что привязан за ногу к человеку в Ираке.

Самама говорил, что единственное действие человека — воля, прочее же — возникающее, не имеющее создателя, вроде движения камня при толчке и тому подобного. Он говорил, что все это сопрягается с человеком метафорично.

Ал-Джахиз говорил, что все [действия] после воли человек [совершает] естественно, а не по выбору и что по выбору он производит только волю.

Дирар и Хафс ал-Фард говорили, что к действиям людей относится то, что порождено их действием и от чего они могут воздержаться в любой момент по своему желанию, прочее же, от чего они не могут воздержаться в любой момент по своему желанию, то не их действие и не является необходимым благодаря причине, которая является их действием.

Дирар бен Амр говорил, что человек действует вне занимаемого им места и что порожденные его действием в ином движение или покой являются его стяжанием и творением Бога (Славен Он и Велик!). Кроме Дирара, все люди утверждения говорят, что человек не действует в ином, считая это невозможным. (с. 400—407)